This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

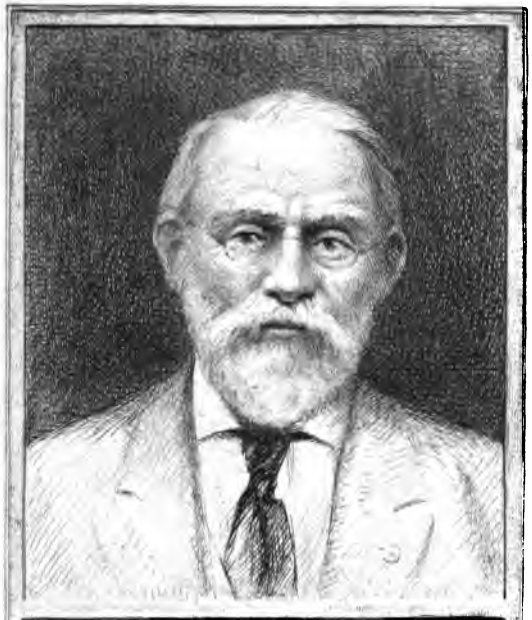
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

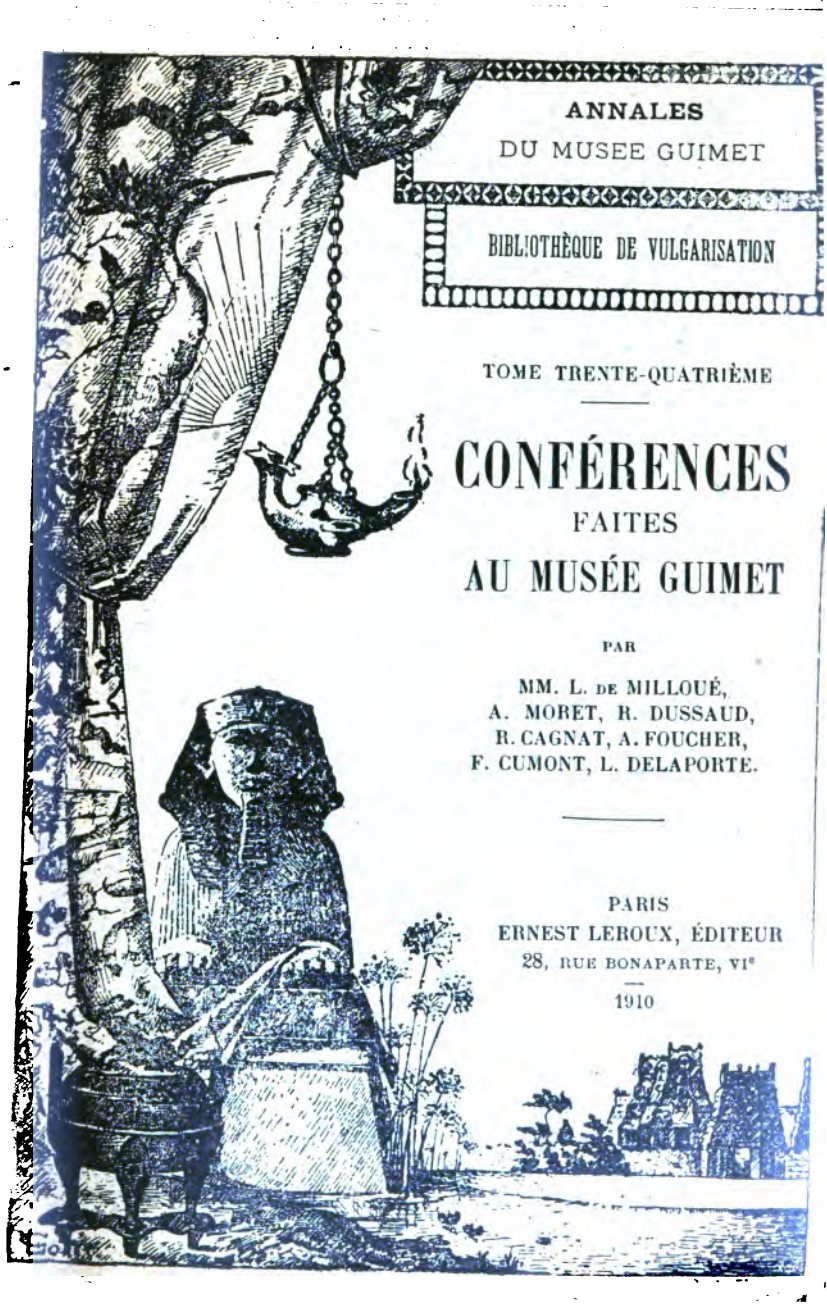
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 689,555



SILAS WRIGHT DUNNING
BEQUEST
UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY



ANNALES
DU MUSEE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

TOME TRENTE-QUATRIÈME

CONFÉRENCES
FAITES
AU MUSÉE GUIMET

PAR

MM. L. DE MILLOUÉ,
A. MORET, R. DUSSAUD,
R. CAGNAT, A. FOUCHER,
F. CUMONT, L. DELAPORTE.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1910

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

GRANDE BIBLIOTHÈQUE
SÉRIE IN-4°
33 Volumes

Derniers Volumes parus :

XXVIII, XXIX. HISTOIRE DE LA SÉPULTURE ET DES FUNÉRAILLES DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE, par E. Amélineau. I et II. 2 tomes in-4° illustrés et accompagnés de 112 planches ..... 60 fr.

XXX. NOTES SUR ANTINOË. In-4°, figures dans le texte, 24 planches hors texte ..... 39 fr.

XXXI. Première partie : SI-LING. Étude sur les tombeaux de l'Ouest de la dynastie des Ts'ing par le Commandant Fonssagrives. Un beau volume in-4°, illustré de gravures et planches en noir, en chromotypographie et en chromolithographie ..... 30 fr.

Deuxième partie : LE SIAM ANCIEN. Archéologie, épigraphie, géographie, par Lucien Fournereau. Seconde partie. In-4°, 48 planches ..... 30 fr.

XXXII. CATALOGUE DU MUSÉE GUIMET. GALERIE ÉGYPTIENNE. Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers, par A. Moret. In-4°, 66 planches en un carton.. 25 fr.

XXXIII. CATALOGUE DU MUSÉE GUIMET. CYLINDRES ORIENTAUX, par L. Delaporte. In-4°, 10 pl. 12 fr.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

1880-1909

60 volumes in-8° ..... 600 fr.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ART

LI-LONG-MIEN ..... 40 fr.
OKOMA, ROMAN JAPONAIS, illustré, par F. Regamey 20 fr.
SI-LING ..... 40 fr.
LA PEINTURE CHINOISE au Musée Guimet, par Tchang Yi-Tchou et J. Hackin ..... 12 fr. 50

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

TOME XXXIV

CONFÉRENCES
AU MUSÉE GUIMET

Chalon-s-Saône, Imprimerie française et orientale E. Bertrand

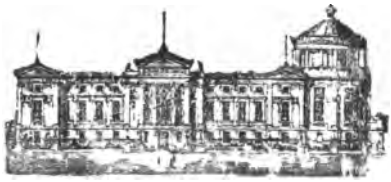
CONFÉRENCES

FAITES

AU MUSÉE GUIMET

PAR

MM. L. DE MILLOUÉ, A. MORET, R. DUSSAUD
R. CAGNAT, A. FOUCHER, F. CUMONT
L. DELAPORTE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, rue Bonaparte (VIe)

1910

B1
25
.P25
v.34

HÂTSHOPSITOU
(Davis, *The tomb of Hatshopsitu*, p. 22.)

Dunning
Touzot
7.23.64
88273

LE SACRIFICE

PAR

M. L. DE MILLOUÉ

Qu'est-ce que le sacrifice? Si l'on vous posait cette question, nul d'entre vous n'hésiterait à répondre que c'est, avec la prière, le rite par excellence de toutes les religions, depuis celles les plus rudimentaires des sauvages à peine doués du sentiment de religiosité, jusqu'aux croyances les plus élevées et les plus pures des hommes de notre temps, l'acte par lequel le fidèle se met en communication avec son Dieu ou ses dieux.

Telle est, en effet, l'idée première du sacrifice et de la prière; mais comment et dans quelles circonstances cette idée a-t-elle pu naître, se développer, s'affermir, et se manifester sous les différentes formes — au fond plus apparentes que réelles — que nous voyons

prendre au sacrifice chez les sauvages, chez les peuples de l'antiquité, et enfin de nos jours? Quelle est la nature, le but originaire matériel du sacrifice depuis sa première institution?

Ce problème, qui touche si intimement aux conceptions morales et aux progrès intellectuels et matériels de l'humanité, est intéressant à étudier, mais bien difficile à résoudre avec le peu que nous savons des temps lointains perdus dans les ténèbres de la préhistoire. Nous sommes presque toujours réduits à des hypothèses, et si nous entrevoyons un rayon de lumière, c'est de la comparaison des diverses religions de l'antiquité et de l'Orient qu'il nous viendra.

Tout d'abord, convient-il d'établir une différence entre l'offrande et le sacrifice; en un mot de réserver exclusivement le terme de sacrifice, ainsi que son sens même semble l'indiquer, à l'immolation rituelle d'une victime?

Je ne le crois pas.

A mon avis, l'intention étant la même, il n'y a pas lieu de distinguer entre offrande et sacrifice; ce sont deux formes différentes d'un même acte. Sacrifice l'acte du sauvage qui verse quelques gouttes de sang sur son fétiche ou dépose

un fruit ou un objet quelconque au pied d'un arbre ou d'un rocher tabou, aussi bien que s'il y immole une victime; sacrifice l'acte de Jacob qui arrose d'huile la pierre qu'il a consacrée à Yahvé ; sacrifice l'offrande de fleurs, de lumières et de parfums que fait le bouddhiste sur l'autel du Bouddha.

Tel que nous le comprenons aujourd'hui, le sacrifice est une manifestation d'adoration, de reconnaissance pour les bienfaits de la divinité, et aussi, il faut bien le reconnaître, une manière de solliciter pour l'avenir de nouvelles faveurs; telle était aussi son intention chez les Grecs et les Latins, chez les Hébreux, les Aryens, les Chinois; mais en a-t-il toujours été de même? Nous avons tout lieu d'en douter.

Chez les sauvages, et sans doute aussi chez les primitifs, la crainte, bien plus que l'amour et la reconnaissance, paraît avoir été la cause déterminante de la religion. Leurs dieux sont cruels, malfaisants, ou bien, s'ils sont bons parfois, le caractère démoniaque domine en eux. Il faut les propitier, calmer et détourner leur courroux ; c'est donc à eux que vont tout d'abord les prières et les sacrifices. On a tout à redouter du dieu méchant, rien à craindre du

bon. Quel besoin y aurait-il de se mettre en frais pour ce dernier ?

Il n'est pas nécessaire, du reste, d'aller si loin dans la nuit des temps ou les contrées sauvages pour trouver des exemples frappants de cette conception. Le caractère cruel et démoniaque des Baals, des Molochs de la Phénicie et de Canaan est bien connu; la jalousie, les colères de Zeus et de Jupiter font les sujets intarissables des récits des mythologues et des poètes; enfin la Bible elle-même, dans la *Genèse*, l'*Exode*, le *Deutéronome*, le *Livre de Josué*, dépeint Yahvé comme un dieu cruel, jaloux, intolérant, partial à l'excès dans son amour des Israélites, même peu moral, pourrait-on dire, eu égard à ses prescriptions de meurtre et de déprédations à l'encontre des peuplades qui ne reconnaissaient pas sa loi et n'avaient souvent d'autre crime que de défendre leurs biens contre le peuple élu. Chez les Aryens de l'Inde, les dieux du Véda et même encore de l'Hindouisme ont eux aussi un caractère indécis, mi-bienveillant et mi-démoniaque, même en regard de leurs adorateurs, et sont plus sévères pour les fautes et les erreurs commises, par ignorance ou inadvertance, dans le culte qui

leur est dû, que pour les crimes que nous appellerions de droit commun; il faut arriver aux Mazdéens de la Perse et aux Chinois, aussi bien taôistes que confucianistes, pour rencontrer, dans l'Ahura-Mazda des premiers, le Chang-ti des seconds, des dieux toujours bons, compatissants, justes, n'infligeant des maux qu'en châtiment de crimes et d'infractions aux lois sociales autant et même plutôt que de transgressions à ce qui est dû aux dieux eux-mêmes.

On comprend aisément que la nature et la forme du sacrifice ont dû varier suivant le caractère attribué aux dieux : aux dieux bons, les sacrifices ou offrandes simples, fleurs, fruits, lait, miel, parfums, gâteaux pétris de la farine la plus pure que l'on sût préparer et, souvent, cuits d'une façon particulière (tels, par exemple, les pains sans levain et de proposition du culte hébraïque et ceux que l'on consacre à Ahura-Mazda au cours du Yaçna); aux dieux démoniaques ou mixtes, — c'est-à-dire tantôt favorables et tantôt malveillants, — le sang et la chair des victimes, animaux et même hommes; car il est indubitable — et ce n'est plus guère contesté aujourd'hui — que presque toutes les religions, à un moment donné de leur existence,

ont connu et ordonné les sacrifices humains, par suite, à ce qu'il semble, de cette idée que le sacrifice avait d'autant plus de valeur, plaisait davantage aux dieux, que la victime était plus précieuse, plus noble; ou bien encore par suite de la croyance en la possibilité, l'efficacité, de la *substitution*, une victime humaine étant immolée pour sauver de la mort l'existence précieuse d'un chef, ou pour conjurer un pressant danger menaçant la tribu ou la nation tout entière, conception qui nous paraît étrange aujourd'hui, bien que nous la constations non seulement chez certains sauvages, mais même chez des peuples de l'antiquité déjà parvenus à un degré élevé de civilisation, chez les Romains, par exemple.

Ne pourrait-on pas supposer aussi qu'il y aurait là une survivance, un atavisme de cannibalisme : on n'osait plus manger la chair de l'homme, on l'offrait aux dieux qui, en dépit des progrès de la civilisation, avaient conservé quelques restes de la sauvagerie primitive. A l'appui de cette supposition, on peut rappeler les faits de cannibalisme rituel observés chez beaucoup de sauvages, cannibalisme pratiqué exclusivement dans certaines circonstances so-

lennelles par des peuplades d'une civilisation relativement assez avancée, qui, en temps ordinaire, vivent de chasse, de pêche et de végétaux, ainsi qu'on l'a constaté chez les tribus anthropophages de l'Afrique, par exemple.

La pratique de l'incinération des morts, fréquente surtout chez les peuples de race aryenne, que nous constatons un peu partout dans nos pays aux temps préhistoriques, ne pourrait-elle pas provenir peut-être de quelque conception rituelle découlant ou du moins ayant certaine connexité avec l'idée du sacrifice? le mort étant brûlé comme une sorte de victime expiatoire afin d'obtenir de la divinité qu'elle épargne les survivants de la famille ou de la tribu; car enfin il n'est guère possible de supposer à ces époques reculées la préoccupation de mesures d'hygiène, non plus que celle de mettre le cadavre d'un être cher à l'abri de toute profanation, résultat qu'il était facile d'obtenir par tout autre moyen plus naturel et plus à la portée des survivants, tel que l'inhumation par exemple?

Je ne le crois pas.

Et cependant dans l'Inde, avant l'apparition de la croyance en la transmigration, nous trouvons cette idée que le feu du bûcher funéraire

brûle les péchés du mort — le feu étant le grand purificateur par excellence — et aussi cette autre qu'Agni, le dieu du feu, porte sur ses flammes le mort à la région des dieux, comme il leur porte aussi les offrandes et les victimes qu'on leur sacrifie.

Là, la crémation me paraît répondre plutôt à la nécessité de détruire le plus rapidement possible les éléments matériels du corps afin de libérer l'*âtman* du mort, de lui raccourcir les angoisses et les souffrances du *Bardo*, c'est-à-dire de l'espace de temps qui sépare la mort de la transmigration.

Les Grecs des temps homériques ne paraissent pas avoir connu la transmigration; mais nous voyons cependant que les morts, quelque illustre que soit leur rang, ne peuvent goûter le repos de l'Hadès et errent misérablement tant que n'ont pas été accomplis pour eux les rites funéraires.

Au fond l'idée est la même dans l'Inde et dans la Grèce.

Mais revenons au sacrifice.

Parler du sacrifice évoque aussitôt chez nous la présence obligatoire du sacrificateur, du prêtre pour accomplir les rites sacrés ; tel était

en effet le cas dans les religions de l'antiquité historique et actuellement encore dans toutes celles qui existent dans le monde, à la seule exception de la Chine où il n'y a point de clergé.

Mais il n'en a pas toujours été ainsi.

Primitivement, dans toutes les religions connues, le culte et le sacrifice ont été patriarcaux. Le père de famille officiait pour lui-même, pour les siens, pour toute sa maison y compris ses serviteurs et ses esclaves. Il en est encore de même aujourd'hui chez les Hindous où tous *Dvidjas* (c'est-à-dire les membres des trois castes supérieures jouissant du privilège de l'initiation) maîtres de maison doivent accomplir chaque jour — au lever du soleil, à midi et à la nuit tombante — le sacrifice familial de la *Sandhyâ*, le plus sacré et le plus indispensable de tous, surtout celui du matin. De même aussi en Chine, au Japon, en Annam, le père de famille célèbre sans l'assistance d'aucun prêtre le culte quotidien des ancêtres et, aux jours de fêtes, le sacrifice familial aux dieux, aux esprits et aux démons.

Dans ces organisations et probablement à une époque postérieure, le chef ou le roi, en tant

que réputé père de la tribu ou de la nation, officie dans les circonstances solennelles : coutume qui s'est perpétuée en Chine, où l'empereur préside, comme souverain pontife de la nation, aux sacrifices au Ciel et à la Terre.

De même aussi Homère nous montre Agamemnon sacrifiant au nom de l'armée grecque ; et nous savons que dans l'empire romain l'empereur était *Pontifex maximus*.

Ce n'est que tardivement, alors sans doute que le sacrifice s'était compliqué de rites nombreux et difficiles, que la moindre erreur, le moindre oubli passaient pour rendre la cérémonie inefficace et même susceptible de provoquer la colère des dieux, qu'apparurent les sacrificateurs experts dans les choses divines, interprètes de la volonté des dieux, intermédiaires accrédités entre eux et les hommes, que se fondèrent les castes et les hiérarchies sacerdotales. Une seule nation, la Chine, ne les a jamais reconnues, ni connues.

Le sacrifice, avons-nous dit, varie suivant la nature des dieux. En réalité, ces variations portent plutôt sur les formes extérieures du culte que sur la signification fondamentale de l'acte, et elles sont dues aux progrès de la civi-

lisation, à l'adoucissement des mœurs, qui ont modifié dans le même sens la conception que l'on se faisait primitivement des dieux.

Conçus à l'image de l'homme, ils ont naturellement suivi les modifications de son caractère, quand ils n'ont pas disparu sans retour.

Si l'on étudie attentivement les différentes religions de l'antiquité et celles de nos jours, on s'aperçoit que, sous des apparences souvent très différentes, leurs manifestations cultuelles sont, au fond, et probablement inconsciemment par l'effet de vieilles traditions ou superstitions indéracinables, demeurées exactement les mêmes, en tenant compte, bien entendu, des modifications morales et sociales.

Ainsi, prenant le sacrifice à l'époque la plus ancienne où nous puissions remonter, et dans les religions actuelles, nous voyons qu'il consiste en une oblation offerte à la divinité pour l'honorer, implorer ses faveurs ou la remercier de ses bienfaits, la propitier, détourner les maux que pourraient susciter sa colère et sa malveillance, et que, pour qu'elle parvienne aux dieux, cette oblation (offrandes diverses et victimes) est confiée aux flammes d'un feu allumé spécialement à cet usage avec des pré-

cautions, un soin tout particulier, en un mot, un *feu sacré*.

De fait ce véhicule est des plus importants, et mérite qu'on s'y arrête un instant, d'autant plus qu'à un moment donné, il a été peut-être le sacrifice primitif tout entier, à l'époque où les dieux n'auraient pas encore été connus, mettons, si vous le préférez, ne s'étaient pas encore révélés aux hommes à peine émergés d'une grossière barbarie, dont les sauvages les plus abjects ne peuvent nous donner une idée même approximative; mais discuter la vérité ou seulement la possibilité de cette hypothèse nous entraînerait trop loin. Cependant il peut être utile de vous rappeler quelques faits que l'on pourrait invoquer à son appui. Toutes les religions de l'antiquité ont eu leur dieu du feu, toujours étroitement uni à cet élément. Les Grecs et les Romains en avaient même deux : *Hestia*, feu éternel, sacré par excellence, protectrice de la famille, de la cité et de la nation, et *Héphaistos*, l'artisan divin, créateur de tous les arts et les industries, de même qu'à Rome la déesse *Vesta*, éponyme de la nation, et *Vulcain*, antique dieu italique du feu, qui prit par la suite les attributs et une partie de la légende

d'Héphaistos. Chez les Perses Mazdéens, vous trouvez *Atar*, de qui le feu éternellement entretenu dans le temple est le symbole, aujourd'hui encore adoré chez les Parsis. Dans l'Inde, Agni, le triple Agni, feu terrestre, céleste et atmosphérique, est le plus ancien et le plus grand des dieux, créateur des mondes et des êtres, père des dieux, civilisateur. Son importance, la vénération dont il était et est encore l'objet, sont attestées par ces deux faits, que plus de la moitié des 1.017 hymnes du Rig-Véda lui sont consacrés et que son culte s'est perpétué jusqu'à nos jours comme le plus saint et le plus obligatoire des rites sacrés quotidiens.

Chez les Hébreux aussi, l'*Exode*, le *Deutéronome*, les *Nombres*, dans de nombreux passages, nous révèlent l'existence d'un feu sacré ou tout au moins spécial, entretenu par les Lévites, exclusivement réservé aux usages religieux : Dathan et Abiron meurent foudroyés pour avoir fait brûler devant l'Éternel un encens allumé avec un feu non consacré. De plus, tel que le représente la Bible, Yahvé lui-même ne se présente-t-il pas comme un dieu du feu ?

Enfin, les Chinois ont également un dieu du

feu, *Oei*, divinité secondaire, à la vérité, réduit au rôle de dieu protecteur du foyer domestique.

Si, chez tous ces peuples, nous pouvons constater la grande importance du feu comme élément constitutif indispensable du sacrifice et son élévation au rang de feu sacré que des prêtres, des prêtresses, même le maître de maison, chef de famille, ont le devoir strict d'entretenir perpétuellement, nous ne trouvons guère d'indications précises sur le rite solennel suivant lequel il convient de le rallumer, si par malheur il vient à s'éteindre. Les auteurs grecs et romains nous disent bien que, dans ce cas, il faut le rallumer par des moyens consacrés, la friction de deux morceaux de bois, ou bien aux rayons du soleil (probablement concentrés à travers un morceau de cristal), mais ils sont muets sur la manière de développer et d'entretenir l'étincelle ainsi produite. Il faut, pour connaître le procédé certainement employé, s'adresser aux indications du Rig-Véda, scrupuleusement observées, de nos jours encore, par les Brâhmanes.

L'opérateur introduit un bâton apointé dans un trou, ou une légère excavation, pratiqué sur une planchette de bois bien sec, ordinairement

de l'acacia, puis le fait tourner rapidement soit entre les paumes de ses mains, soit au moyen d'un archet. Lorsque l'étincelle a jailli de ce frottement, il l'active d'abord par le souffle d'un éventail (le souffle de la bouche souillerait le feu sacré), puis avec une liqueur fermentée appelée *soma,* et enfin avec des matières grasses, beurre fondu ou huile. Il l'entretient alors avec des bûches de bois choisi, odorant autant que possible, et, lorsque le feu a toute son ardeur, on y verse l'oblation que, sur ses flammes et dans sa fumée, il portera aux régions célestes. N'oublions pas de mentionner qu'auparavant le feu a été purifié par quelques gouttes d'eau consacrée, eau du Gange ou de quelque autre rivière sacrée.

Ce procédé tout primitif est incontestablement celui qui fut employé lors de la découverte précieuse du feu, et il nous met sur la voie de l'origine même du feu sacré. On sait de quelle importance fut sa découverte, et toute la peine que les hommes avaient à le conserver alors qu'il leur était si difficile de se le procurer; mais quand ils eurent acquis le talent de le produire facilement par habitude, par tradition on continua à l'entretenir dans chaque famille en

l'entourant des mêmes soins ; il devint le génie tutélaire de la famille, puis, peu à peu les matières combustibles employées à son entretien devinrent oblation aux dieux, et, de par son usage rituel, il acquit le caractère sacré que lui ont attribué toutes les religions.

Quant à l'oblation elle-même, elle comporte deux éléments, ainsi que nous l'avons déjà dit : l'offrande et la ou les victimes, c'est-à-dire le sacrifice sanglant, qui, d'ailleurs, vont presque toujours de pair.

L'offrande peut consister en choses de toute nature, variant naturellement suivant les productions du pays et celles des saisons, fleurs, fruits, végétaux, grains, farine, soit à l'état naturel, soit manipulées et cuites comme pour l'usage domestique : elles seront tantôt déposées sur l'autel, et alors, après exposition de quelque durée, elles serviront à la nourriture des prêtres si elles sont comestibles ; tantôt on les brûlera en holocauste. A ces objets d'offrande il faut aussi ajouter les parfums que l'on brûle devant le dieu, et toutes sortes d'objets précieux. Ainsi, d'après la Bible (*Exode*, xxv, 1-6), Yahvé demande « de l'or, de l'argent, de l'airain, de la pourpre violette et rouge, du

cramoisi, du lin, du poil de chèvre, des peaux de béliers, du bois d'acacia, des pierres précieuses, etc. », devant servir soit à l'ornementation et à l'entretien du temple, soit à subvenir aux besoins du clergé. En Chine, on devra offrir du jade et des pièces de soie ; mais avec la prescription de brûler ces objets précieux dans le sacrifice au Ciel, ou de les enterrer quand c'est à la Terre que s'adresse la cérémonie ; prescription naturelle puisqu'en cet empire il n'existe pas de clergé qui puisse en réclamer la possession.

Mais l'oblation de beaucoup la plus estimée, celle qui passe pour la plus agréable aux dieux, c'est l'immolation des victimes animales. Yahvé n'a-t-il pas préféré les agneaux d'Abel aux fruits de Caïn (*Genèse*, IV, 3-5) ; ne dit-il pas lui-même que l'holocauste lui est un parfum agréable (*Exode*, XXIX, 37-46 et *Nombres*, XV, 1-6) ; Zeus ne se réjouit-il pas du fumet des victimes ? Cela tient-il à ce que l'animal étant plus précieux est plus digne d'être offert aux puissances divines, ou bien l'homme qui prête aux dieux sa forme corporelle et ses passions suppose-t-il qu'ils ont aussi ses goûts et préfèrent comme lui une viande bien cuite à un plat de

légumes ? C'est là un grave problème que je ne me permettrai pas de résoudre, mais je crois que les deux idées ont concouru à la consécration de la coutume dont nous ne pouvons que constater l'existence générale.

Les animaux choisis pour le sacrifice sont presque toujours des animaux domestiques, taureaux, béliers, agneaux, boucs, chevreaux et, dans l'Inde, le cheval, victime la plus estimée mais aussi la plus précieuse, qui n'est offerte que par les rois ambitieux d'étendre leur pouvoir sur le monde entier, de parvenir par l'*Açvamédha* au rang de *Cakravartin.*

Les sacrifices d'oiseaux sont plus rares et, la plupart du temps, ce sont les oblations des pauvres. Cependant, la Bible prévoit des sacrifices de colombes et de tourterelles. En Grèce on sacrifie des colombes à Aphrodite et des poules à Hécate. Dans l'Inde une poule noire est l'offrande aux démons dont on arrose l'autel grossier ou le simulacre avec le sang de la victime décapitée.

Sont seuls dignes d'être sacrifiés des animaux sains, sans aucune maladie, tare ou infirmité, et habituellement on ne prend que des animaux mâles, à l'exclusion de toute bête émasculée.

Cependant cette prescription ne paraît être scrupuleusement observée que dans l'Inde, en dépit des passages du Rig-Véda qui mettent en scène les vaches et les brebis du sacrifice, qui ne sont peut-être bien que de pures métaphores pour désigner les libations qui nourrissent le feu du sacrifice comme les vaches et les brebis nourrissent de leur lait leurs veaux et leurs agneaux. Par contre la Bible prescrit dans certains cas d'immoler une génisse, et en Chine on sacrifie une génisse jaune ou tachetée de jaune dans la cérémonie solennelle de l'équinoxe du printemps en l'honneur de la Terre. En général les victimes sont égorgées : toutefois, dans l'Inde, on les tue par décapitation et la tête de l'animal est déposée devant l'autel.

On ne livre pas à l'holocauste tout le corps de la victime, seules les parties les plus charnues et les plus grasses, les cuisses, sont dignes d'être offertes, ainsi que les intestins et la graisse. Ceci me rappelle l'importante découverte faite à Lyon, en 1881, d'une polyandrie — présentant cinq étages de sépultures et de terrains de sacrifice superposés — lors de la construction de la ligne de chemin de fer de Vaugnerai. Nombreux furent les ossements d'ani-

maux ainsi découverts, et l'on put constater qu'il n'y avait là que des fémurs. On y trouva aussi beaucoup de cornes de taureaux et de vaches, pas une seule de bœuf.

Le sang joue aussi un grand rôle dans le sacrifice. On le répand devant l'autel, et, dans l'Inde, le sang ainsi répandu est l'offrande aux esprits du monde inférieur et aux démons. Au Tibet, au cours des cérémonies magiques, on en dépose sur l'autel des coupes faites d'un crâne humain. Chez les Hébreux, on doit en faire une onction sur les cornes de l'autel (*Exode*, XXIX, 4), et Moïse, après avoir fait un holocauste de taureaux, répand leur sang sur l'autel et en asperge le peuple. Enfin, dans l'empire romain, aux IIe et IIIe siècles, sous l'influence du mithriacisme, le bain du sang du *taurobole* ou du *criobole* passe pour le rite de purification le plus efficace.

Nous avons passé en revue les éléments et les différentes phases du sacrifice; il nous reste maintenant à chercher quelle a bien pu être sa signification et son intention primitives.

La première hypothèse à envisager est celle d'un acte de vénération et d'adoration, d'un témoignage d'amour, de reconnaissance pour les

bienfaits reçus, d'une sollicitation pour ceux à venir. Il est incontestable que c'est bien la signification du sacrifice dans les religions actuelles, même que ce l'a été, dès une époque assez reculée dans celles de l'antiquité; mais une telle intention suppose une conception si avancée de la nature de la divinité et de ses rapports avec les hommes, et un sentiment religieux si élevé, qu'elle ne peut avoir germé dans l'esprit encore très matériel et rudimentaire de peuples primitifs à peine sortis d'un état de barbarie touchant presque à la bestialité; leur but devait être plus terre-à-terre, plus matériel et plus égoïste. Nous devons donc écarter cette explication comme incompatible avec ce que nous entendons par état primitif.

Nous ne pouvons pas davantage nous rallier à cette opinion qui fait du sacrifice une opération magique, une sorte d'envoûtement, qui aurait pour effet de faire se produire en abondance toutes les choses dont on fait l'oblation. Ce serait bien là, en effet, une idée de sauvage; par malheur dans aucun livre sacré, si antique qu'il soit, on ne rencontre un seul passage que l'on puisse citer à l'appui de cette allégation, bien qu'on ait essayé d'expliquer de cette façon le sacrifice vé-

dique à Agni : le feu que le Brâhmane allume solennellement tous les matins à l'aube aurait pour but et pour effet de faire lever le soleil. Mais alors, que viennent faire les victuailles que l'on donne à consumer à ce feu?

Plus acceptable — bien qu'elle ne soit guère appuyée par les textes — serait cette autre explication, qui a été un moment très en faveur et compte encore beaucoup de partisans, suivant laquelle le sacrifice est un marché entre les dieux et les hommes, l'homme disant au dieu : « Je te donne tout ce que j'ai de meilleur, de plus précieux, donne moi en échange tout ce dont j'ai besoin ». Une pareille idée, qui sous-entend la croyance que les dieux ont la même nature, les mêmes passions, les même goûts, les mêmes besoins que l'homme, avec seulement une force, une grandeur et une puissance plus grandes, a pu certainement exister à une époque donnée, existait peut-être en Grèce à l'époque d'Homère, et on peut aussi la voir dans les passages des hymnes védiques où l'on gorge Indra de *soma* afin de décupler son courage et sa vigueur par l'ivresse, en vue des combats qu'il doit livrer sans relâche aux ennemis de ses adorateurs ; mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit dans les

chants du Véda de mythes et de métaphores, et que les faits que l'on peut expliquer de cette façon sont loin de se rencontrer dans les traditions et les usages de tous les peuples.

Je me permettrai de vous proposer une autre solution, au risque que vous la trouviez bien osée; mais je crois pouvoir l'appuyer de preuves convaincantes.

Partant de ce point, que je crois définitivement acquis, que les primitifs concevaient leurs dieux comme semblables à eux-mêmes, avec les mêmes passions et les mêmes besoins, j'arrive à cette conclusion que le sacrifice partout identique dans ses grandes lignes est un festin, un banquet offert aux dieux pour les propitier, de même qu'on invite à un repas choisi un personnage influent et puissant dont on désire la protection ou dont on redoute l'hostilité.

A ce repas rituel prennent part les prêtres et parfois aussi les fidèles qui se nourrissent, soit en famille soit en commun, des parties de la victime qui n'ont point été brûlées. C'est une véritable communion avec la divinité. Cela existe encore dans l'Inde où le donateur emporte chez lui sa part de la victime et la mange comme une nourriture sacrée; à la fête solen-

nelle de Krichna dans le temple de Djagannâtha, c'est dans l'enceinte même du temple que tous les pèlerins, sans distinction de castes, participent en commun à cette communion. De même aussi chez les Hébreux les prêtres et souvent les fidèles se nourrissent des restes des victimes et des offrandes.

Je vous ai promis des preuves, elles ne manquent pas, mais, pour ne pas abuser de votre patience, je vous en citerai seulement trois ou quatre.

Vous souvenez-vous de ce passage de la *Théogonie* où le poète grec met en présence Zeus, le dieu tout-puissant, et Prométhée partageant un bœuf? Prométhée est chargé de faire les parts et, astucieux comme il est toujours, d'un côté il met toute la chair enveloppée dans la peau grise, et de l'autre seulement les os soigneusement entourés d'une belle graisse luisante. Peu malin, Zeus se laisse prendre aux apparences et choisit les os pour sa part.

Dans l'Inde, les Védas et les Brâhmanas nous apprennent qu'Agni, le dieu du feu, est la bouche des dieux par laquelle ils mangent les oblations, et aussi que, conduits par Agni, les dieux viennent s'attabler au sacrifice. Nous

lisons aussi dans Manou que c'est par la bouche des Brâhmanes que les dieux mangent les oblations.

A son tour, la Bible nous apprend que « les oblations sont la nourriture de suave odeur pour Yahvé » (*Nombres*, XXVIII, 1-8).

Mais c'est surtout en Chine que nous trouvons la preuve indiscutable, palpable du caractère de festin qui est l'essence du sacrifice. Vous savez que les deux grands sacrifices annuels, où l'empereur officie comme souverain pontife, sont dédiés l'un au Ciel et l'autre à la Terre. A ces sacrifices sont conviés, représentés par leurs tablettes, les ancêtres impériaux à titre d'hôtes de distinction invités pour faire honneur au destinataire du banquet, car c'est en réalité d'un véritable banquet qu'il s'agit.

L'oblation se compose de taureaux ou de bœufs, de moutons, de lièvres, de daims et de porcs, de millet et de riz cuit, de poisson salé, de jeunes pousses de bambou, de céleri, de noix, de prunes, de châtaignes et de châtaignes d'eau, et enfin de trois coupes de vin de riz.

Les viandes sont cuites et on les apporte coupées en tranches.

Sur la table, dressée devant l'autel, sont

disposés deux bols de soupe et ving-huit plats divers.

L'empereur goûte aux différents mets, boit un peu de chaque coupe de vin et verse le reste en libation.

On brûle ensuite toutes les victuailles, ainsi que les offrandes de jade et les pièces de soie sur un fourneau (*tai-tan*) qui ressemble à l'autel juif de l'encens.

Pour le sacrifice à la Terre, le menu est le même, à la différence près qu'une vache ou une génisse est substituée au bœuf. De même aussi le rituel de la cérémonie est identique, sauf que l'on enterre les offrandes au lieu de les brûler.

Ce dernier trait est typique et, joint à ce que nous avons déjà vu du sacrifice, doit, je crois, nous permettre de conclure que, dès les temps les plus reculés, le sacrifice a eu le caractère d'un banquet ou d'un festin, communion entre l'homme et la divinité, et que, bien que le sens de son intention se soit perdu dans la suite des temps, ce caractère s'est conservé, sous les modifications qu'il a subies, chez tous les peuples ou tout au moins chez ceux qui se sont élevés à la civilisation.

LE GRAND TEMPLE
DE DEIR-EL-BAHARI

PAR

M. A. MORET

Ce nom arabe *Deir-el-Bahari*, «le couvent du Nord», n'évoque à l'esprit que le monastère copte, installé par les communautés chrétiennes... en plein cœur d'un des plus beaux sites archéologiques du monde aux confins Nord-Ouest de la Thèbes aux cent portes. Les fouilles de Mariette, et surtout celles dirigées par Ed. Naville de 1894 à 1905[1], ont cependant fait disparaître les ruines coptes : l'œil du visiteur ne s'égare plus sur le fouillis pittoresque et sordide des tours, des voûtes ruineuses et des cellules bâties en briques et en torchis. Aujourd'hui, sous la lumière éclatante et fine, apparaissent les amples terrasses étagées et ce qui reste des colonnades blanches d'un temple de la

1. Ed. Naville, *Deir-el-Bahari*, 7 vol. publiés par l'*Egypt exploration fund;* Davis-Naville, *The tomb of Hâtshopsitu*, 1906.

XVIIIe dynastie que les Égyptiens avaient appelé *Zeser Zeserou* « le Sublime des sublimes ».

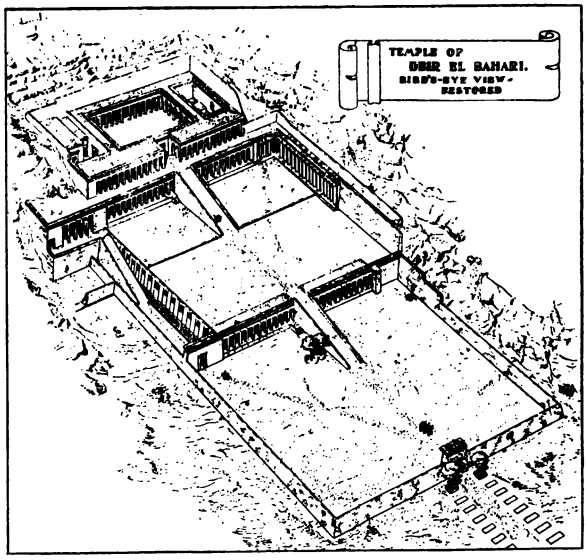
1. — Vue générale du grand temple.

C'est un des monuments les plus intéressants de l'Égypte antique, et tout d'abord par son ancienneté. Si l'on excepte les chapelles adossées à la paroi Est des pyramides de l'ancien empire, et le temple solaire du roi Ousirniri à Abousir —

édifices dont il ne reste, à vrai dire, que les substructures — c'est à Deir-el-Bahari qu'il faut chercher actuellement les plus anciens temples égyptiens : le « Sublime » construit vers 1500 par la reine Hâtshopsitou, et un sanctuaire plus vieux de 600 ans, déblayé par M. Naville en 1907, sur le flanc gauche du « Sublime », auquel il a sans doute servi de modèle. Mais cet édifice du roi Mentouhotep II, aujourd'hui fort dégradé par l'œuvre du temps et des hommes, ne peut plus soutenir la comparaison avec le temple de la reine Hâtshopsitou.

Celui-ci s'étend sur une longueur de 250 mètres. Il s'adosse à une falaise de la montagne libyque, formant cirque, dans laquelle pénètrent des chambres creusées en hypogées, sur les faces Nord et Ouest. Devant la falaise, le sol rocheux descend par gradins vers la plaine (fig. 1). L'architecte Senmout, qui a bâti l'édifice, aurait pu niveler le sol et créer une plate-forme artificielle sur laquelle il eût élevé les pylônes, les cours entourées de portiques, les salles hypostyles et le sanctuaire, qui, sur d'autres points de la rive gauche thébaine, à Gournah, Médinet-Habou, au Ramesséum, dessinent pour nous le cadre classique du temple égyptien.

Pour la joie des artistes, Senmout préféra tirer parti des plans successifs du terrain incliné : il



2. — Plan du temple (Naville, *D.-el.-B*, VI, pl. 169) d'après S. Clarke.

conçut un édifice d'une disposition originale, et dont le pareil n'existe pas en Égypte (fig. 2). Aux chapelles funéraires de l'ancien empire, il emprunta le motif architectural de sa large rampe centrale, qui s'élève en pente douce de la plaine jusqu'à la montagne libyque. Une allée de sphinx

à tête humaine (dont il reste quelques exemplaires) menait le visiteur à la porte du mur d'enceinte. Le pylône franchi, une vaste cour se développe à gauche et à droite de la rampe : sur la paroi du fond s'élève un beau mur de calcaire, fin et très blanc, que protège un portique formé par une double ligne de piliers, rectangulaires au premier rang, cylindriques au deuxième rang : c'est le premier étage, la première cour du temple. Au-dessus, le sol fait un ressaut de 15 mètres : une deuxième cour, un deuxième étage occupe une deuxième plateforme, bordée elle aussi d'un mur blanc et d'un portique à doubles piliers rectangulaires ; mais ici, le côté droit (Nord) de la cour était décoré d'un portique (resté inachevé) (fig. 5), et, aux deux extrémités latérales, s'élevaient deux petits temples complets, avec vestibule, salle hypostyle, sanctuaire, et dédiés, celui de gauche à Hâthor, celui de droite à Anubis (fig. 8).—Gravissons un étage encore : la rampe centrale nous conduit à une terrasse supérieure, ceinte d'un portique encadrant une porte de granit : c'était l'entrée du vestibule adossé à la montagne et précédant le Saint des saints, creusé à même le roc (fig. 3 et 4). De chaque côté de la cour supérieure

on avait ménagé des espaces; à gauche, c'est une salle des offrandes pour le culte de la

3. — Deuxième cour et porte de granit de la troisième cour.

reine; à droite, une cour avec autel consacré au dieu Râ-Harmakhis (fig. 9).

Tel est dans ses grandes lignes le plan de ce temple; il ne présente pas, avant le sanctuaire, une série de salles ouvertes et voûtées, dont

chacune couvre et dissimule à l'œil la suivante, mais une suite de trois terrasses superposées, dont les portiques et colonnades, bâtis en cal-

4. — Entrée des sanctuaires souterrains.

caire fin d'une éclatante blancheur, se voyaient de loin et dans tout le détail de leurs constructions superposées.

Un temple ainsi construit, sans pylônes colossaux ni salles hypostyles couvertes à piliers gigantesques, frappe d'abord l'œil du visiteur par l'heureuse proportion des places éclairées : les parties découvertes et à l'air libre y ont plus d'importance que dans les autres temples; surtout, étant étagées, elles sont toutes visibles. Ajoutez que les colonnades sont développées dans le sens de la largeur plutôt qu'en hauteur; aucune portion de l'édifice n'exigera l'emploi de pierres de grande dimension. Aussi les matériaux ont-ils pu être choisis avec soin : les parties apparentes étaient bâties en calcaire du grain le plus fin et d'une couleur blanche rehaussée de peintures bleues et rouges d'un ton très vif. Aux trois étages, les colonnades à piliers rectangulaires, hexagonaux ou à seize pans, sont proportionnées avec art au site et sont bien à l'échelle du plan général : tout est mesuré dans les dimensions et sobre dans les ornements. Les piliers ont l'allure des colonnes doriques auxquelles on les a souvent comparés. Il n'y a pas trace ici de ce style gigantesque et parfois emphatique qui gâte la plupart des temples des dynasties ramessides. On a souvent dit que les Grecs avaient été les premiers,

dans l'antiquité, à savoir construire des édifices périptères, à colonnades extérieures; on concède volontiers aux Egyptiens l'art d'élever de majestueux piliers qui soutiennent de leurs lourds chapiteaux les architraves colossales. Le « Sublime » de Deir-el-Bahari prouve que les Egyptiens n'ont point été insensibles à la grâce mesurée et fine des élégants portiques. Mais il faut avouer que Senmout n'a point fait école et on ne retrouvera plus, après lui, en Egypte, les portiques de Deir-el-Bahari.

Une autre originalité du créateur de Deir-el-Bahari, c'est d'avoir associé la flore à l'architecture. Pour des raisons spéciales, qui seront expliquées plus loin, le « Sublime » était en quelque sorte le jardin paradisiaque des dieux et des rois : sur les vastes terrasses et le long de la façade extérieure du temple, on avait planté des arbres à myrrhe, transportés à grands frais du lointain pays de Pount. Le sol n'a gardé, comme on pouvait s'y attendre, que les vasques de pierre, percées de rigoles pour l'arrosage, où les arbres avaient été transplantés au sein d'une couche épaisse de terreau ; mais les bas-reliefs des terrasses nous montrent l'épaisse frondaison des petits arbres, aux feuilles courtes

et pressées (cf. p. 70, fig. 13). Aujourd'hui que les terrasses sont en partie démantelées et veuves

5. — Le portique inachevé.

de leur ombrage, c'est encore un spectacle émouvant que celui de ces ruines aux lignes pures et harmonieuses, se détachant sur les aplombs verticaux de la falaise libyque, haute de 125 mètres, dont le soleil ardent a revêtu les rocs d'une pa-

tine splendide. Mais jadis, au temps de la reine Hâtshopsitou, qu'il devait être beau ce temple avec ses trois terrasses et ses «jardins d'Amon», murmurants et odorants sous la brise, qui donnaient leur note d'or vert assombri dans la symphonie lumineuse où éclataient la blancheur enluminée des piliers, la poupre des monts et le bleu profond du ciel.

II

Nous n'avons considéré jusqu'ici que l'aspect extérieur du temple. Les bas-reliefs conservés dans les portiques et les constructions adjacentes nous apprennent qu'il a été construit vers 1500 av. J.-C. par une femme, la reine Hâtshopsitou, fille de Thoutmès Ier, de la XVIIIe dynastie, le conquérant des provinces syriennes. C'est la plus belle époque de la monarchie, celle où l'Égypte, victorieuse des Pasteurs, déborde à son tour hors de ses frontières et impose ses armes et sa civilisation à la Nubie et à l'Asie jusqu'aux rives de l'Euphrate; déjà à ce seul titre, l'édifice de Deir-el-Bahari nous intéresserait. L'étude des inscriptions a révélé que le temple était un de ceux que nous appelons fu-

néraire : il servait de chapelle au tombeau de la reine Hâtshopsitou, que l'on a découvert tout dernièrement dans la montagne qui surplombe. Bien que le temple fût consacré officiellement à Amon-Râ, ainsi qu'à la déesse Hâthor (fig. 15) et Anubis, ses dieux parèdres, la principale divinité, celle dont l'édifice devait commémorer la gloire, n'était autre que la reine elle-même. Aussi les tableaux les plus développés, les inscriptions les plus importantes, sont-ils réservés à la description de la naissance, du couronnement de la reine et du plus notable de ses hauts faits, une expédition au pays de Pount d'où l'on avait rapporté les arbres à encens plantés sur les terrasses. D'autres monuments, par exemple, deux obélisques et un sanctuaire dans le grand temple de Karnak, une inscription dans une chapelle de Stabel-Antar, nous renseignent aussi sur le règne glorieux de la reine Hâtshopsitou ; mais Deir-el-Bahari est pour elle ce que seront pour Ramsès II le Ramesséum, pour Séti Ier, Abydos et Gournah et Médinet-Habou pour Ramsès III : le lieu d'élection qui commémore le souvenir de sa vie et de sa puissance. Témoignage infiniment précieux pour nous : car dans la longue série

des Pharaons qui, durant 4.000 ans régnèrent sur les deux Egyptes, si d'autres femmes apparaissent qui aient gouverné personnellement, la première en date est Hâtshopsitou. De par ce règne exceptionnel, Deir-el-Bahari est précieux, en dehors même de tout intérêt artistique, comme une source de renseignements d'une importance capitale sur une des figures les plus curieuses de la monarchie pharaonique.

Or cette grande reine qui régna plus de vingt ans et qui a laissé d'impérissables monuments, vous chercheriez vainement son nom dans les listes de rois officielles, conservées sur les tables d'Abydos, Sakkarah, écrites au papyrus de Turin ou colligées par Manéthon. Les rois d'Egypte ont expulsé cette femme des annales chronologiques ; les archives publiques l'ignorent, et nous apprennent que Thoutmès Ier, père de Hâtshopsitou, eut comme seuls successeurs deux de ses fils, Thoutmès II et Thoutmès III. Et si, étonnés de ce parti-pris des archives royales, vous retournez aux monuments pour demander à l'histoire réelle ce que veut taire l'histoire officielle, vous remarquez ceci : les inscriptions qui conservent les annales du règne d'Hâtshopsitou ont toutes été martelées,

si bien que pour les lire il y faut donner toute son attention; dans les bas-reliefs, la figure de la reine a toujours été complètement détruite, et son nom effacé, mutilé, ou remplacé par celui d'un autre souverain, qui est tantôt son père Thoutmès Ier, ou ses frères Thoutmès II et Thoutmès III. Il en faut conclure que la reine Hâtshopsitou a été l'objet d'une véritable persécution. Pourquoi successivement son père et ses frères se sont-ils ligués contre elle? La présence, parmi ses persécuteurs, de son père, Thoutmès Ier, à qui elle a survécu, prouve que ces luttes de famille l'ont atteinte en plein règne, qu'elle en a triomphé; mais ses successeurs n'ont pas respecté sa mémoire. En voilà plus qu'il n'en faut pour exciter la curiosité des chercheurs : le règne d'Hâtshopsitou nous apparaît maintenant comme une énigme historique, dont le mot est à Deir-el-Bahari et à Karnak, pour qui sait en interroger les ruines [1]. Essayons de comprendre ce qu'a pu être la vie agitée, tour à tour triomphante et sans gloire, puis de nouveau triomphante de la reine Hâtshopsitou.

1. Kurt Sethe, *Die Thronwirren unter den Nachfolgern Kgs. Thutmosis I*, 1896.

III

Le point de départ de la querelle qui a mis aux prises les Thoutmès et la reine Hâtshopsitou est une question de droit dynastique. Les Egyptiens admettaient que leurs rois étaient les fils authentiques du soleil Râ et descendaient de lui en ligne directe. Pour éviter que le sang solaire ne se corrompît par des alliances étrangères, les fils et les filles de rois se mariaient entre eux, et seuls étaient réputés héritiers légitimes, et vrais fils des dieux, les enfants issus de ces mariages consanguins. Or il pouvait arriver que, par épuisement de la race, les fils ou filles de rois étaient obligés de prendre mari ou femme en dehors du sang solaire. Le cas se présenta au début de la XVIIIe dynastie. Thoutmès Ier était né d'une de ces unions inférieures[1]; il n'avait pu occuper le trône qu'en le partageant avec sa femme, la reine Ahmasi, princesse légitime, qui avait apporté à

1. La mère de Thoutmès Ier, Senousenb, n'a que le titre « mère du roi » et non celui d'« épouse du roi » ; elle semble avoir été une simple concubine (voir le rescrit d'avènement de Thoutmès Ier, ap. *Ægyptische Zeitschrift*, XXIX, p. 117).

son mari les droits au trône. L'hérédité royale devrait être réservée aux enfants de Thoutmès Ier et d'Ahmasi : il y en avait quatre, deux garçons et deux filles. Les deux garçons, Amenmès et Ouazmès[1], moururent prématurément; l'héritière se trouva donc être la fille aînée, notre future reine Hâtshopsitou. De deux autres femmes, Thoutmès Ier avait eu deux fils, deux bâtards : l'un avait pour mère une « femme royale » (c'est-à-dire une reine de rang inférieure qui ne s'appelle pas « grande épouse du roi »), sera le futur Thoutmès II[2]; l'autre, né d'une simple concubine[3], sera le futur Thoutmès III[4].

Le fait que ces deux bâtards ont régné et ont été reconnus souverains authentiques par les documents officiels, au détriment de l'héritière

1. Nommés dans une chapelle funéraire de Gournah, publiée par Grébaut, *Musée Egyptien*, I, pl. 6.

2. C'est la « femme du roi, mère de roi » Moutnefrit, connue par une statue que lui consacra son fils Thoutmès II (*Ægyptische Zeitschrift*, 1887, p. 125).

3. C'est la « femme du roi Isit » qui n'est point « épouse du roi ».

4. Dans cette hypothèse Thoutmès II et III seraient frères non utérins, d'Hâtshopsitou (Londres, Statue de Anebni, où Thoutmès III est appelé frère de la reine *ap*. Lepsius, *Auswahl*, pl. 11). — Ed. Naville, au contraire, d'après un texte de Karnak et l'inscription d'Anna, croit Thoutmès II père de Thoutmès III. Cf. plus loin, p. 62.

légitime, Hâtshopsitou, s'explique sans doute par l'existence à la cour d'Egypte d'un parti qui ne voulait à aucun prix confier à une femme, incapable de porter les armes et de commander les armées, les destinées de l'Egypte à une époque d'expansion militaire et de guerres incessantes. Ce parti antiféministe a été souvent assez fort pour contrebalancer le parti légitimiste qui soutint Hâtshopsitou : d'où la lutte qui commença dès que la succession de Thoutmès Ier fut ouverte.

Cet événement se produisit bien avant le décès du grand conquérant. Vers l'an 50 de son règne. mourut sa femme, la reine légitime Ahmasi. Dès lors Thoutmès Ier, bâtard d'origine, n'était plus sur le trône qu'un intrus. Le parti légitimiste fut assez fort pour le contraindre à quitter le pouvoir, malgré l'éclat de ses conquêtes et le souvenir des services rendus. On donna le pouvoir à Hâtshopsitou qui épousa et s'associa son demi-frère Thoutmès (notre Thoutmès III), et qui était probablement l'aîné des deux fils bâtards du roi déchu. Les listes royales falsifiées assignent, à vrai dire, Thoutmès II comme successeur direct à Thoutmès Ier et plusieurs égyptologues sui-

vent leur témoignage. Mais les monuments attestent que Thoutmès III et Hâtshopsitou ont été couronnés le même jour[1] et qu'ils ont régné ensemble avant Thoutmès II. — Les deux premières années du règne commun sont mal connues : du moins la reine ne nous apparaît-elle que dans la situation subordonnée des femmes. Elle porte le seul titre ordinaire des reines : [2]. Sur certains monuments, tel le temple de Semneh[3], Thoutmès III agit même sans la participation de la reine et ne mentionne ni sa présence ni son nom.

Il y a là une mauvaise intention évidente : on peut soupçonner davantage. Thoutmès III aurait été le premier à monter sur le trône ; il aurait dû cet avènement à un coup d'état organisé par les prêtres d'Amon et dont le récit nous a été conservé.

1. Le « jour du couronnement » de Thoutmès III et de la reine est le 4 Pachons ; preuve certaine, dit Sethe (§ 17-18) de l'avènement commun du frère et de la sœur. L'avènement de Thoutmès II, que d'autres savants voudraient considérer comme l'époux de la reine, est au contraire du 8 Paophi.

2. Sethe, § 31. « Epouse du dieu ; grande épouse du roi. »

3. Daté de l'an 2 ; (L., *D.*, III, 55 *a*).

C'est le roi qui conte lui-même ce qui lui advint : « J'étais comme jeune homme dans le temple, avant d'être installé comme prophète..., je jouai le rôle de Anmoutef, comme le jeune Horus de Khemmis; je me tenais debout dans la partie Nord de l'hypostyle. Il y eut une fête du ciel et de la terre..., où le dieu reçut les grandes merveilles (offertes par le roi)..., le peuple lui donnait... (sur) son autel du temple. Sa Majesté plaçait devant lui l'encens sur le feu et lui offrait une grande offrande de bœufs, veaux, antilopes. Le dieu fit le tour des deux côtés de l'hypostyle; le cœur de ceux qui étaient devant ne comprenait pas ce qu'il faisait, alors qu'il cherchait Ma Majesté partout. Quand le dieu m'eut reconnu, il s'arrêta... Je me prosternai en sa présence. Il me plaça devant lui et j'étais placé dans la *Place du roi*... Il fut étonné de me voir..., et alors on révéla devant le peuple les secrets qui étaient dans le cœur du dieu et que nul ne connaissait... Il ouvrit pour moi les portes du ciel; il ouvrit pour moi les portes de l'horizon de Râ. Je pris mon vol au ciel comme un divin faucon, contemplant sa forme au ciel; j'adorais Sa Majesté... je vis les formes glorieuses du dieu

de l'horizon sur ses chemins mystérieux du ciel.

» Râ lui-même m'établit(roi), je fus consacré

6. — Thoutmès III.
(Davis, *The tomb of Hatshopsitu*, p. 20.)

avec les couronnes qui étaient sur sa tête, et son urœus fut posé (sur mon front)..., je reçus les dignités d'un dieu... et mes grands noms royaux furent établis[1].

1. Inscription gravée sur le côté extérieur du mur Sud du sanctuaire à Karnak — publiée et commentée en dernier lieu par Breasted, *A new chapter in the life of Thutmose III*, 1900.

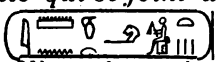
Il est assez probable que Thoutmès III suspectait les intentions de la femme qu'il avait dû épouser pour légitimer son accession au trône. Ce n'était pas sans raison, car un complot du parti légitimiste répondit au complot antiféministe : cela se passa entre les années II et V du règne, au moment où la reine commença la construction de Deir-el-Bahari. Hâtshopsitou, qui jusqu'à ce moment n'avait que le titre de « grande femme royale », prend toutes les désignations du roi. Elle se fait appeler « Horus femelle » , « Râ femelle » ; on lui décerne le titre de roi , les deux cartouches et les quatre noms réglementaires, et, dans le temple de Deir-el-Bahari, elle fit graver deux séries de bas-reliefs relatifs à sa naissance et à son intronisation.

Les bas-reliefs de la naissance rappelaient aux Egyptiens que, dans le couple royal, Hâtshopsitou seule avait le droit d'occuper le trône, en sa qualité de descendante d'Amon-Râ. La théorie était fort ancienne et semble avoir eu sa première application historique sous la Ve dynastie, quand les rois adoptèrent le titre, désormais toujours conservé, de « fils du Soleil » .

Mais, à notre connaissance, Hâtshopsitou fut la première à faire représenter sur les murs d'un temple les péripéties de la nativité royale. Elle avait tout à gagner à donner les preuves matérielles, ou qu'on estimait telles, de sa descendance divine. Les murs de la deuxième terrasse de Deir-el-Bahari nous ont conservé les scènes de l'union charnelle d'Amon-Râ avec la reine Ahmasi.

Sur un lit d'apparat à tête et à pieds de lion, le dieu et la reine sont assis l'un en face de l'autre, jambes entrecroisées. La reine reçoit de son époux divin les signes de la vie et de la force (☥); deux déesses protectrices des unions conjugales, Neit et Selkit soutiennent leurs pieds et gardent leurs personnes de tout sort fâcheux. Le texte lyrique qui encadre la scène ne laisse aucun doute sur le caractère réel de cette union : « Voici ce que dit Amon-Râ, roi des dieux, maître de Karnak, celui qui préside à Thèbes, quand il eut prit la forme de ce mâle, le roi du Sud et du Nord, Thoutmès Ier, vivificateur. Il trouva la reine alors qu'elle était couchée dans la splendeur de son palais. Elle s'éveilla au parfum du dieu et s'émerveilla lorsque Sa Majesté marcha vers elle aussitôt,

la posséda, posa son cœur sur elle et se fit voir à elle en sa forme de dieu. Et tout de suite après sa venue, elle s'exalta à la vue de ses beautés, l'amour du dieu courut dans ses membres et l'odeur du dieu, ainsi que son haleine, étaient pleins des parfums de Pount.

» Et voici ce que dit l'épouse du roi, la mère du roi, Ahmasi, en présence de la majesté de ce dieu auguste, Amon, maître de Karnak, maître de Thèbes : « Deux fois grandes sont tes âmes! C'est *noble* chose de voir ta *face* quand *tu te joins* à Ma Majesté en toute grâce! Ta rosée imprègne tous mes membres! » Puis, quand la majesté de ce dieu eut accompli tout son désir avec elle, Amon, le maître des deux terres, lui dit : « *Celle qui se joint à Amon la première des favorites* (), certes, tel sera le nom de cette fille qui ouvrira ton sein, puisque telle est la suite des paroles sorties de ta bouche. Elle exercera une royauté bienfaisante dans cette terre entière, car mon âme est à elle, mon cœur est à elle, ma volonté est à elle, ma couronne est à elle, certes, pour qu'elle régente les deux terres, pour qu'elle guide tous les doubles vivants [1]. »

1. *Deir-el-Bahari*, II, pl. XLVII, texte complété par celui de

D'autres bas-reliefs de Deir-el-Bahari nous représentent des scènes où se prépare, puis se réalise, l'accouchement de la reine. Khnoumou, le divin potier qui modèle les dieux et les hommes, déclare à Amon qu'il façonnera l'enfant et qu'il lui donnera des formes plus belles que celles de tous les dieux, pour remplir sa fonction de roi des deux Egyptes[1]. La scène suivante nous fait assister à l'accouchement. La reine est assise sur un fauteuil, disposé lui-même sur une estrade en forme de lit; Isis et Nephthys tiennent l'accouchée par les bras, à la mode orientale; déjà Ahmasi a reçu sa fille entre ses bras et la présente aux divinités protectrices qui tout autour d'elle font monter la flamme de vie vers l'enfant et son double. Plus loin, on présente le nouveau-né à Amon, son père véritable, qui « serre, embrasse, berce celle qu'il aime plus que toutes choses » et lui adresse ce salut de bienvenue : « Viens,

Louxor (*Recueil de Travaux*, IX, p. 84). Ainsi que l'a expliqué M. Maspero, les Egyptiens recueillaient des paroles qui échappaient à la mère au moment de la conception (ce sont les mots soulignés dans le texte) et en faisaient un nom de bon augure pour l'enfant. — Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 50 et suiv. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes, t. XV).

1. *Deir-el-Bahari*, II, pl. XLVIII.

viens en paix, fille de mon flanc que j'aime, image royale qui réalisera ses levers sur le trône de l'Horus des vivants, à jamais[1] ! » Reconnue et adorée aussi par les autres dieux, Hâtshopsitou n'a plus qu'à grandir pour atteindre la réalisation des promesses divines, solennellement faites et dûment enregistrées sur les livres des dieux[2].

Les bas-reliefs de la théogamie et de la naissance d'Hâtshopsitou avaient ceci d'offensant pour Thoutmès III, que celui-ci ne pouvait pas décemment se faire représenter en pareille circonstance. Non moins importants étaient les tableaux qui, donnant une suite logique aux précédents, montraient Hâtshopsitou choisie par son père divin, Amon-Râ, et son père humain, Thoutmès Ier, comme roi d'Egypte, et couronnée par les hommes et par les dieux.

De même que Thoutmès III avait été couronné après une visite à Râ, de même Hâtshopsitou reçut le *pschent* après une visite aux dieux d'Héliopolis. Atoum lui remit le diadème et la marqua ainsi au choix des Egyptiens.

1. *Deir-el-Bahari*, II, pl. LI-LII.
2. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 53-59.

Nous ne savons quel âge avait la reine à ce moment. Les textes nous disent seulement que « Sa Majesté croissait mieux que tout au monde... la voir, était plus beau que tout au monde... elle était telle qu'un dieu; sa forme était celle d'un dieu; elle faisait tout comme un dieu; sa splendeur était celle d'un dieu; Sa Majesté était une vierge belle, fleurie...[1] ».

Donc un jour de cette adolescence fleurie, Thouthmès Ier s'assit dans la salle royale sur un trône élevé, et fit venir à lui les nobles royaux, les dignitaires, les amis, les esclaves de la cour, les chefs des administrations pour contempler la scène suivante : le roi, assis, prit sa fille devant lui, échangea avec elle un embrassement et les passes magiques du *setep sa*, pendant que toute l'assistance prosternée lançait aussi le fluide protecteur. Puis, Thoutmès Ier s'adressa aux assistants pour qu'ils reconnaissent leur nouveau souverain : « Cette fille Khnoumit-Amon Hâtshopsitou, vivante, je la place sur mon siège, c'est-à-dire sur mon trône. Et certes, voici qu'elle siège sur mon trône; elle fait entendre ses paroles à ses sujets dans tout lieu du palais; certes, voici qu'elle vous

1. *Deir-el-Bahari*, III, pl. LVII.

conduit, écoutez ses paroles, soyez unanimes pour exécuter ses ordres. Celui qui l'adore, certes vivra; celui qui dira des choses mauvaises et hostiles à Sa Majesté, certes, mourra. Or, tous ceux qui entendent et qui acceptent unanimement le nom de Sa Majesté, certes qu'ils viennent sur-le-champ pour proclamer le roi près de moi. Certes, divine est cette fille du dieu et ce sont les dieux qui combattent pour elle et qui lancent leur fluide (de vie) derrière elle chaque jour, comme l'a ordonné son père le maître des dieux. »

Le discours du roi est accueilli par une acclamation de l'assistance qui « proclame » le nom royal du nouveau Pharaon : « Les nobles royaux, les dignitaires, les chefs des administrations entendirent cette annonce que c'était elle qui possédait la dignité de fille du roi, roi du Sud et du Nord, *Maît ka rî* vivante à jamais ! Ils flairèrent la terre à ses pieds, ils se prosternèrent à l'ordre royal, qu'elle donna, d'adorer tous les dieux du roi Thoutmès Ier. » Puis on dressa le procès-verbal officiel (*nekheb*) des noms royaux, et Amon-Râ suggéra aux rédacteurs du protocole de

composer ces noms « à la ressemblance de ceux qu'il avait faits auparavant »(c'est-à-dire au moment de la théogamie).

Hâtshopsitou proclamée par les hommes devait ensuite « recevoir ses couronnes des chefs des demeures divines », c'est-à-dire les dieux de Thèbes. Après une purification, Hâtshopsitou pénétrait au sanctuaire (la grande maison) et, précédée des vieilles enseignes historiques des nomes égyptiens, se rendait dans un naos du Sud où les dieux Horus et Set[1] la coiffaient de la couronne blanche du Sud , et ensuite dans un naos du Nord, où elle recevait la couronne rouge du Nord ; on appelait cette cérémonie le lever du roi du Sud, et le lever du roi du Nord, . Puis le roi coiffé du *pschent* , c'est-à-dire des deux couronnes jumelées, allait s'asseoir sur un trône, entre deux divinités du Sud et du Nord. Sous le siège royal étaient disposés des lotus, plantes du Sud, et des papyrus, plantes du Nord, réunies entre elles par des liens croisés autour d'un pi-

1. Figurés par deux prêtres coiffés de masques représentant une tête de faucon (Horus) et une tête de l'animal typhonien (Set).

lier . Cependant les deux dieux Horus et Set serrent des deux mains et maintiennent du pied les nœuds qui assemblent lotus et papyrus. On appelait ce rite le *Sam taoui* ; il symbolise la « réunion des deux terres du Sud et du Nord » sous les pieds du roi. Enfin Hâtshopsitou, couronne en tête, vêtue d'un grand manteau, tenant en mains le croc et le fouet d'Osiris, faisait processionnellement le *tour du mur* du sanctuaire, comme pour prendre possession et assurer la garde « du domaine d'Horus et du domaine de Set ». Ceci fait, le nouveau roi était conduit en grande pompe auprès d'Amon (royale montée), recevait les embrassements de son père céleste, et entrait définitivement dans le rôle plus divin qu'humain de Pharaon[1].

On remarquera que, dans cet édifiant récit du couronnement de Hâtshopsitou par Thoutmès Ier

1. *Deir-el-Bahari*, III, pl. LX et suiv. Ces diverses cérémonies aussi vieilles que la monarchie égyptienne, sont figurées ou mentionnées dès l'époque protohistorique ; elles rappellent les souvenirs des royaumes mythiques d'Horus et de Set, qui ont précédé les royautés humaines. On en trouvera le détail et la signification dans A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 79-113.

et les dieux thébains, il n'est nullement question de son mari Thoutmès III. De celui-ci on ne mentionne rien, on ignore son nom et son existence. Si bien qu'on est en droit de supposer que la reine fit graver ces tableaux après un coup d'état heureux du parti légitimiste. Ce coup d'état, qui n'enleva à Thoutmès III ni le titre de roi ni la vie, le relégua du moins dans l'ombre et mit la reine au premier plan. On imagina cette fiction historique du couronnement de la reine par Thoutmès Ier, alors que c'est Thoutmès III qui avait réellement pris le pouvoir après la retraite de Thoutmès Ier. Nous avons vu qu'au début du règne Thoutmès III négligeait de représenter Hâtshopsitou à ses côtés sur certains monuments. Désormais c'est contre Thoutmès III que la situation se retourne; Hâtshopsitou seule détient le pouvoir d'un roi.

Les textes et les tableaux de Deir-el-Bahari nous permettent cependant d'observer combien la situation était embarrassante pour une femme. Les Egyptiens semblent avoir été décidément rebelles à l'idée de se confier au bras féminin. Il n'était cependant pas au pouvoir de la reine de changer son sexe. Les inscriptions de Deir-

el-Bahari la désignent au féminin; les pronoms qui se rapportent à sa personne sont toujours « elle » ou « sa »; les titres royaux ou divins pris par elle sont transcrits au féminin : , , , , etc. Et cependant que d'efforts pour donner le change : dans les tableaux de la naissance, l'enfant représenté est un petit garcon, muni de tous les attributs irrécusables de la virilité; dans les tableaux du couronnement, le candidat royal porte le costume masculin traditionnel : pagne court, fausse barbe, queue tressée au bas des reins; son buste nu laisse voir une poitrine correctement masculine; il s'agit pourtant et toujours de la reine Hâtshopsitou (voir frontispice). Même ce nom de naissance, elle voulut le transformer, le rendre masculin par la suppression de la désinence; elle en fit *Hâtshopsiou* « le premier des nobles » au lieu de « la première des favorites ». — Ces efforts, un peu maladroits, trahissent l'appréhension d'un grand danger : on craignait la désaffection de la cour et du peuple pour une femme inhabile à remplir les exigences du métier de roi.

IV

Cette période brillante de la vie de Hâtshopsitou ne dura que dix-huit mois environ. Vers la fin de l'an VI, les monuments tels que Deir-el-Bahari nous apparaissent transformés. Les récits de la naissance et du couronnement sont martelés avec un zèle impitoyable; les figures de la reine complètement effacées. Dans les cas où il reste quelque chose, on remarque un changement singulier : les noms de Thoutmès Ier et de Thoutmès II, son deuxième fils, remplacent ceux de Hâtshopsitou et de Thoutmès III; quant à la figure de la reine, on lui substitue, là où elle était en présence d'un dieu, le dessin d'un autel[1], de façon à ce que le tableau garde quelque signification. Sur un obélisque, par exemple, la reine s'était fait représenter assise devant le dieu Amon, lui tournant la nuque pour recevoir la bénédiction divine. Les restaurateurs ont ainsi transformé le tableau : le dieu tend la main pour prendre les offrandes posées sur deux petits autels qui occupent la place de la figure pri-

1. Sethe, *loc. cit.*, § 46.

7. — Martelage de la figure royale à Deir-el-Bahari.

mitive de la reine, encore visible malgré le martelage des contours. — Que faut-il conclure de ces témoignages ? Ceci, semble-t-il :

la reine et son mari Thoutmès III ont été dépossédés et remplacés par ceux-là mêmes qui se firent inscrire en surcharge[1], Thoutmès Ier et Thoutmès II. On s'explique alors que, dans certaines parties du temple de Deir-el-Bahari, la chapelle d'Anubis[2] et d'Hâthor, qui ont été construites postérieurement à la deuxième terrasse (celle des bas-reliefs de la naissance et du couronnement), les rois donateurs ne soient plus Hâtshopsitou et Thoutmès III, mais Thoutmès Ier et Thoutmès II qui jusque là ne paraissaient point avec ce rôle dans les parties du temple construites auparavant.

Cette restauration du pouvoir masculin fut-elle nécessitée par la nécessité d'expéditions militaires auxquelles une reine semblait impropre? En tout cas Thoutmès Ier et Thoutmès II sont à peine rois qu'ils recommencent les campagnes de Nubie et les expéditions aux rives de l'Euphrate[3]. Le butin ramassé dans ces guerres leur permit d'élever de nouvelles cha-

1. Sethe, § 22-24. — L'idée que Thoutmès II a persécuté Hâtshopsitou avait été déjà admise par E. de Rougé.

2. Avec le naos en bois dont nous avons les panneaux. *Deir-el-Bahari*, II, 27-29.

3. D'après les biographies d'Anna et d'Ahmes, et une inscription d'Assouan. Cf. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 47-52.

8. — Chapelle d'Anubis.

pelles et un autel à Deir-el-Bahari (fig. 8 et 9). Sur ces entrefaites Thoutmès Ier meurt,

fait qu'atteste un monument conservé à Turin où Thoutmès II est représenté adorant son père défunt[1]. D'après un texte récemment découvert à Karnak, nous savons qu'à ce moment Thoutmès II, sentant sa situation diminuée, appela comme collaborateur, non point Hâtshopsitou, mais le mari dédaigné de celle-ci, Thoutmès III, et ce gouvernement à deux dura jusqu'à la mort de Thoutmès II qui se produisit vers l'an 9, deux ans et demie après son avènement.

V

Ce fut le signal d'un second retour au pouvoir de Hâtshopsitou, qui cette fois fut définitif. Voici en quels termes un contemporain, Anna, définit la situation à la mort de Thoutmès II : « Le roi monta au ciel et se réunit aux dieux ; son fils (c'est-à-dire son successeur[2]) se tint à sa place comme roi des deux terres ; il régna sur le trône de celui qui l'a engendré. Sa sœur, la femme divine Hâtshopsitou, faisait les affaires du pays des deux terres d'après ses propres plans.

1. Lepsius, *Auswahl*, pl. 11.
2. Sens proposé par Sethe, § 7, et Breasted *A. R*, II, p. 142.

L'Egypte travaillait en courbant la tête pour elle, l'excellente graine divine sortie du dieu. Elle était le câble qui sert à haler le Nord, le

9. — Autel dédié à Râ.

poteau où l'on amarre le Sud; elle était la drosse parfaite du gouvernail du Nord, la maîtresse qui donne les ordres, dont les plans excellents pacifient les deux terres quand elle parle... [1]. »

1. Biographie d'Anna; voir aussi l'inscription de Karnak (Breasted, *Ancient Records*, II, p. 142 et 235.

Cette définition du nouveau pouvoir de la reine est absolument confirmée par les tableaux du temple de Deir-el-Bahari, dont à partir de l'an 9, la reine reprend la construction. La situation redevient ce qu'elle était avant la coalition de Thoutmès Ier et Thoutmès II ; tous les honneurs sont pour la reine ; quant à Thoutmès III, il n'apparaît que très rarement dans la décoration du temple, et toujours au second ou dans un rôle subalterne.

Comment s'expliquer, dès lors, que Thoutmès III ait rappelé Hâtshopsitou? Certainement le parti légitimiste a dû lui forcer la main une deuxième fois. Et ce parti, dont nous n'avons pu jusqu'ici deviner seulement la présence, entre en scène à ce moment pour nous. Les chefs nous en sont connus et nous les voyons figurer sur les murs de Deir-el-Bahari ; ce sont :

Senmout, l'architecte du temple, dont nous possédons deux statues qui lui ont été octroyées par la reine; il dirigeait tous les travaux de construction à Deir-el-Bahari, Karnak, Louxor, etc. La reine lui confia l'éducation de sa fille Neferoura, qu'il tient en son giron sur la statue actuellement conservée à Berlin. Il fut ensuite

administrateur des biens de la princesse Neferoura et un des intendants de l'immense domaine d'Amon[1].

10. — Senmout, l'architecte de Deir-el-Bahari. (Maspero, *Hist.*, II, p. 245.)

Nehsi était porteur du sceau royal, ami unique, chef trésorier. Il partagea avec Senmout le commandement de l'expédition au pays de Pount[2].

1. Cf. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 363.
2. *Ancient Records*, II, p. 290,

Thoutii gérait les finances du royaume, en tant que « chef de la maison de l'or et de l'argent »[1].

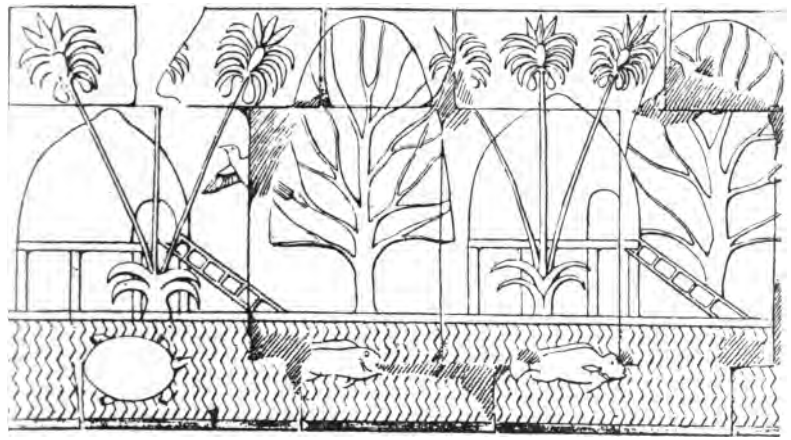
Hapousenb, grand prêtre d'Amon, chef des prohètes du Sud et du Nord, et en même temps grand vizir, concentrait entre ses mains les pouvoirs civils et sacerdotaux[2].

Tels étaient les chefs de la *camarilla* qui fit triompher Hâtshopsitou; ils prirent tous une part prépondérante aux événements qui suivirent la restauration de l'an 9; le temple de Deir-el-Bahari nous a gardé la description de celui des hauts faits accomplis auquel la reine accordait le plus d'importance, une expédition maritime au pays de Pount.

C'était une région peu connue, qui s'étendait sur les deux rives de la mer Rouge; peut-être faut-il le placer à la hauteur de Souakim et de Massaouah. On disait en Egypte que les aromates, l'encens, la myrrhe, les bois précieux, l'or et toutes les richesses de la terre se trouvaient à foison dans ce paradis terrestre, où l'on reconnaissait la patrie des dieux Horus et Hâthor, la « terre divine ». Pour les Egyptiens, Pount

1. *Ancient Records*, II, p. 369.
2. *Ancient Records*, II, p. 388.

représentait un pays mi-réel mi-fabuleux d'où l'on croyait vaguement que la race, hommes et dieux, tirait son origine. Sous l'an-



11. — Un aspect de la côte de Pount.
(Davis, *The tomb of Hâtshopsitu*, p. 32.)

cien empire et au temps du premier empire thébain[1], plusieurs expéditions y avaient été envoyées pour en ramener de l'or, des épices, des aromates. C'est certainement pour témoigner de sa reconnaissance envers les dieux Amon et Hâthor, dont les prêtres s'étaient faits les défenseurs de ses droits, qu'Hâtshopsitou,

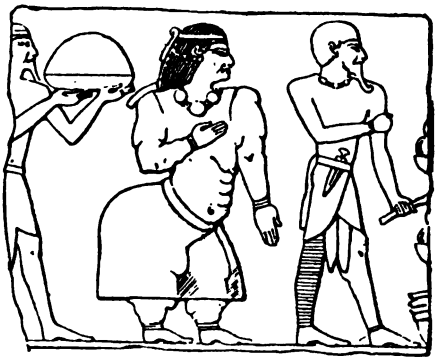
1. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 102.

à peine réinstallée sur le trône envoya ses agents les plus fidèles, Senmout, Nehsi, et Thouti, en expédition à Pount.

Les dieux avaient, en effet, manifesté leur désir à ce sujet. Un jour que la reine était en présence d'Amon, « les prières du souverain » montèrent jusqu'au trône du maitre de Karnak » et on entendit un ordre dans le sanctuaire, » un mandement du Dieu lui-même à l'effet » d'explorer les voies qui mènent à Pount, de » parcourir les chemins qui conduisent aux » Echelles de l'Encens ». — « Je t'ai donné Pount, » dit ailleurs le dieu, personne ne connaissait » jusqu'aux terres des dieux, personne n'était » monté aux Echelles de l'Encens, personne » des Egyptiens; mais on en avait entendu » parler de bouche en bouche dans les récits » des gens d'autrefois. »

L'escadre composée de cinq navires, fut reçue à merveille par le chef du pays de Pount, Parihou et sa femme Ati; les Egyptiens présentèrent en cadeaux « le pain, la bière, du vin, de la viande, des légumes, toutes les choses de l'Egypte ». En échange Senmout fit charger sur les bateaux trente-et-un arbres à myrrhe et « des mon- » ceaux de gommes aromatiques, de l'ébène, des

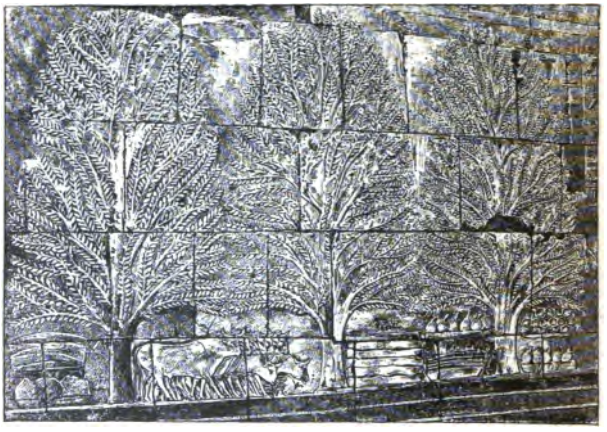
» ivoires, de l'or vert, des bois précieux, de
» l'encens, de la poudre d'antimoine, des singes,
» des lévriers avec des peaux de léopard du midi,
» et des gens du pays avec leurs enfants ».



12. — Le chef Parihou et sa femme Ati.
(Davis, *The tomb of Hâtshopsitu*, p. 36.)

Quand l'expédition fut de retour à Thèbes, on transplanta les arbres dans les cours du temple qui devint « le jardin d'Amon ». Tous les produits du pays de Pount furent présentées aux dieux. « La reine donna un boisseau de vermeil
» afin de jauger les amas de gomme la première
» fois qu'on eut le bonheur de mesurer les aro-
» mates pour Amon et de lui présenter les mer-
» veilles que le Pount produit. Thot nota les
» quantités par écrit... Sa Majesté elle-même en

» prépara de ses propres mains une essence
» embaumée pour tous ses membres; elle exhala
» l'odeur de la rosée divine, son parfum perça
» jusqu'au Pount, sa peau en fut comme pétrie
» d'or, et son visage en brilla à l'égal des
» étoiles dans la grande salle des fêtes, à la
» face de la terre entière[1]. »



13. — Les arbres à myrrhe de Pount.
(Maspero *Hist.*, II, p. 253.)

Les fêtes qui suivirent l'expédition de Pount furent comme l'apothéose de la reine et le plus beau moment du temple de Deir-el-Bahari.

1. Traduction Maspero. Cf. *Histoire*, II, p. 245 sq. et *Études de Mythologie et d'Archéologie*, IV, p. 93 sq.

Dans les années qui lui restaient à vivre (nous les comptons jusqu'à l'an 20)[1], la reine poursuivit la décoration du temple, sans cependant en terminer jamais les travaux. Elle laissa, dans l'état où Thoutmès Ier et II les avaient mis, les bas-reliefs des premières années de son règne; elle ne songea point à les restaurer, pas plus qu'elle ne persécuta la mémoire de son père ni de son frère en leur rendant le mal pour le mal et en martelant leurs noms et effigies. C'est dans la sérénité et la gloire qu'elle semble avoir vécu ses dernières années. Son fidèle serviteur Hapousenb se chargea de lui creuser un tombeau dans la « vallée des rois », qui est située de l'autre côté de la muraille qui surplombe le temple. C'est un hypogée obliquement creusé, qui descend profondément, et dont le caveau se trouve à trois cents mètres de l'orifice. Il a été déblayé par M. Davis en 1907 et l'on y trouva, vides de leur contenu, les deux beaux sarcophages et la boite à canope de Thoutmès Ier et de la reine sa fille[2] (fig. 14). La momie du roi avait déjà été retrou-

1. D'après une expédition au Sinaï, datée de l'an 20 du règne commun : Petrie, *Sinaï*, p. 19.
2. Davis et Naville, *The tomb of Hâtshopsitu.*

vée dans le « puits de Deir-el-Bahari »; celle de sa fille est-elle une des deux momies de femme qui ne portent pas d'inscription et qu'on

14. — Le sarcophage d'Hâtshopsitou.
(Davis, *The tomb of Hâtshopsitu*, p. 94.)

ne peut identifier? Jusqu'à présent, on ne peut proposer de réponse à ce problème. L'Egypte nous cache encore la dépouille mortelle d'Hâtshopsitou.

Ce cadavre aurait-il été sacrifié aux rancunes et aux vengeances des ennemis ? Thoutmès III, à partir de l'an 9, avait été réduit à une condition très humiliante; dans les bas-reliefs de l'expédition de Pount, qui ont exalté si haut la

gloire de sa sœur-épouse, il n'est nommé et il n'est représenté qu'une fois, offrant l'encens, qu'il n'a pas même conquis, aux dieux de la reine. Mais, après la mort d'Hâtshopsitou, lui et son parti prirent une éclatante revanche. Le temple de Deir-el-Bahari subit de nouveau la rage des iconoclastes; toutes les inscriptions et les bas-reliefs où paraissait la reine furent livrés au marteau; on n'épargna que les scènes du pays de Pount, celles du moins où la reine n'est pas figurée. De même les tombeaux des fidèles serviteurs de la reine, Senmout, Nehsi, Thouti, Hapousenb furent complètement mis à sac. Et Thoutmès III, libre enfin de manifester son énergie personnelle et son initiative, partit dès l'an 22 pour ses expéditions fameuses de Syrie qui devaient faire de lui le plus grand conquérant égyptien.

Telle serait l'existence riche en péripéties tragiques que les murailles dévastées de Deir-el-Bahari ont permis de reconstituer. La vérité en histoire n'est pas facile à discerner à travers les mensonges officiels, les erreurs involontaires, les interprétations intéressées. Le temple de Deir-el-Bahari ressemble à un manuscrit palimp-

seste dont on déchiffre laborieusement l'écriture ancienne sous le texte qui le recouvre. Il a fallu l'effort patient de plusieurs savants pour ressus-

15. — La vache Hâthor.

citer cette reine oubliée par les listes officielles[1]. Notre histoire ne présente-t-elle pas des figures

1. Ed. Naville n'admet pas la plupart des péripéties que K. Sethe retrouve dans la carrière royale d'Hâtshopsitou. Cf. Davis-Naville, *The tomb of Hâtshopsitu*, 1905.

aussi énigmatiques : voyez notre Louis XVII, qui, au rebours d'Hâtshopsitou, est compté dans la chronologie, mais n'a jamais régné!

Faut-il dire qu'Hâtshopsitou fut une grande reine ? Nous pouvons le supposer. Elle apparaît douée d'énergie, de patience et d'habileté, et semble être l'ancêtre lointaine de cette lignée de femmes telles que Catherine de Médicis, ou Catherine de Russie, qui ont su aussi agir et tour à tour sévir et pardonner. Elle semble avoir eu toutes les qualités d'un Pharaon, et sans doute ne lui reprochait-on que d'être une femme. Si cela suffit à faire oublier trop souvent à son peuple le mérite d'Hâtshopsitou, pour nous c'est un mérite de plus et nous ne regrettons pas de pouvoir admirer dans son temple de Deir-el-Bahari, malgré les Egyptiens, la première femme qui régna.

Les Sacrifices humains chez les Cananéens

D'APRÈS LES FOUILLES RÉCENTES

PAR

M. René DUSSAUD

Les sacrifices humains constituent une des pratiques les plus répandues dans les civilisations les plus diverses, en Amérique comme en Asie, en Europe, notamment dans la Gaule du temps de César, en Afrique jusqu'à nos jours. Mais aucun peuple ne nous a laissé des témoignages aussi abondants et aussi précis que les Cananéens, venus en Syrie vers le début du troisième millénaire, et dont les Phéniciens sont les représentants les plus notables. Chez les Cananéens, nous pouvons non seulement constater les faits, mais nous trouvons encore les éléments pour les expliquer, car il ne suffit pas de dire que ce sont là des mœurs barbares. La constance et la complexité de ces rites nous

invitent à y regarder de plus près. Les explications déduites en Syrie ont d'ailleurs une portée générale.

Notre documentation est de deux ordres : les témoignages écrits et les témoignages archéologiques. Ces derniers doivent faire plus spécialement l'objet de notre examen, parce qu'ils sont de découverte récente et, par suite, moins connus. Mais nous ne pouvons nous dispenser de dire un mot des premiers.

Les sacrifices humains chez les Cananéens évoquent immédiatement le souvenir de Moloch dont le nom a été popularisé par les versions de l'Ancien Testament. On désigne même couramment par « culte de Moloch » *(Molochdienst)* les sacrifices humains chez les Cananéens, et plus particulièrement les sacrifices d'enfants. Volney stigmatise « le Phénicien, sacrificateur homicide à Moloch, qui rassemblait dans ses murs les richesses de tous les climats[1] ». Il n'y a pas d'inconvénient à se servir de ces expressions consacrées, à la condition de bien spécifier qu'une divinité du nom de Moloch n'a jamais existé. Pour expliquer cette méprise, il nous faut entrer dans quelques détails.

1. Volney, *Ruines*, 2.

Vous savez à quel point les préoccupations de pureté rituelle se sont développées dans le peuple juif depuis le retour de l'exil. Un traité du Talmud est particulièrement instructif; c'est le traité *Aboda Zara* ou traité de l'idolâtrie, qui fixe les précautions minutieuses à prendre dans les rapports avec les païens. Il s'agit moins de prévenir l'abandon de la foi juive que d'assurer le fidèle contre l'impureté qu'entraîne le contact avec les cultes étrangers. Ainsi, il est prescrit de cesser tout trafic avec les païens trois jours avant une fête solennelle, tandis qu'on peut reprendre les relations commerciales immédiatement après la clôture de la fête. C'est que les Juifs ne pouvaient s'empêcher de croire à l'efficacité des rites qui mettaient les païens hors de l'état profane pour les placer dans l'état sacré — état impur au regard des Juifs. Aussi admettaient-ils comme efficaces les rites de clôture de la fête païenne, rites dont l'objet était de ramener les participants dans l'état profane.

De telles préoccupations de se garer du sacré ou de l'impur — aussi dangereux l'un que l'autre et d'essence souvent identique — ont poussé les Juifs à ne plus oser prononcer le

nom des divinités[1], parce que le nom est considéré comme un attribut qui participe intimement aux qualités de l'être. Les auteurs musulmans citent avec complaisance les 99 noms d'Allah, mais ils ignorent le centième qui est le nom ineffable. Quiconque le connaîtrait pourrait faire des miracles ; en le possédant on participerait en quelque sorte au pouvoir divin. On raconte que, pour l'avoir déchiffré sur le rocher sacré du temple de Jérusalem, — actuellement la mosquée d'Omar, — Jésus réalisa des prodiges. Avant lui, Salomon l'avait surpris, ce qui lui assurait tout pouvoir sur les djinns. Un précepte musulman recommande d'éviter de donner à un esclave le nom de *Yasâr* (abondance) ou de *Rabâḥ* (gain), de peur qu'appelant l'esclave par ce nom, il vous soit répondu que *Yasâr* (c'est-à-dire l'abondance) ou *Rabâḥ* (le gain) sont absents, ce qui serait fâcheux pour vous.

Les Juifs, craignant de prononcer le nom de Yahvé, lui substituaient celui d'Adonai « mon Seigneur » quand ils lisaient le texte biblique. Lorsqu'on prit l'habitude de vocaliser la Bible,

1. L'ancienne Loi ignore une telle prescription. Il est seulement prescrit, *Lévit.*, XXIV, 15-16, de lapider celui qui aura blasphémé le nom divin.

on conserva religieusement ce qui était écrit, c'est-à-dire les consonnes du nom de Yahvé, mais on les surchargea des voyelles d'Adonai. Si vous prononcez le mot ainsi vocalisé, vous obtenez le nom de Jéhovah si couramment employé, bien qu'il ne corresponde à rien, étant constitué avec des éléments disparates.

Il en est de même pour Moloch. Si Yahvé était un nom trop sacré pour être prononcé, les noms des divinités étrangères étaient trop impurs et on leur substituait une épithète désobligeante. La forme Moloch fait son apparition dans la version grecque de la Bible dite des Septante ; elle est le fruit d'une assimilation de la seconde voyelle à la première : le texte hébraïque vocalise *Molek*. Mais cette vocalisation est arbitraire; elle a été choisie pour indiquer au lecteur qu'il faut prononcer *Bošet* « abomination » ; tout comme on devait lire Adonai pour Yahvé. La véritable prononciation ne pouvait être que *Melek*. En réalité, la Bible ne donne pas *Melek*, mais *ham-Melek* avec l'article[1]. *Melek* signifie « roi », *ham-Melek* « le roi ». Naturellement, il s'agit d'une épithète

1. Une seule exception dans *I Rois*, XI, 7 ; mais il faut lire dans ce passage Milkom au lieu de Molek.

appliquée à un dieu et il n'est guère douteux qu'elle constitue une équivalence de *Melek-qart* (le roi de la ville) ou *Melqart*, le dieu de Tyr, dont le culte est attesté dans le royaume d'Israël.

Les textes classiques sur les Phéniciens s'accordent avec les renseignements hébraïques sur le culte de Moloch pour montrer que le sacrifice humain était généralement un holocauste : on jetait la victime dans une fournaise où elle était consumée. D'ordinaire, on ne l'égorgeait pas comme chez les Gaulois et les Scythes[1] et comme on pourrait le supposer d'après le sacrifice d'Isaac. L'imagination des auteurs comme celle du peuple n'a retenu que l'usage du feu. C'est pourquoi l'expression hébraïque pour désigner le sacrifice à Moloch est « consacrer par le feu », mot à mot « faire passer au travers du feu ». On a suggéré qu'il ne s'agissait que d'une pratique de purification sans mise à mort ; mais on ne peut s'arrêter à cette interprétation, car d'autres passages sont des plus explicites et témoignent qu'il s'agit bien de mise à mort par le feu[2].

1. Plutarque, *De Superst.*, 12.
2. Ainsi *II Rois*, XVII, 31.

La loi préconisée au retour de l'exil, le code sacerdotal, s'élève énergiquement contre ces pratiques que les Phéniciens paraissent avoir suivies avec un zèle spécial, notamment à Tyr dans le culte de Melqart.

Lévitique, XVIII, 21 : « Tu ne donneras aucun de tes enfants pour le sacrifier à Moloch[1] et tu ne profaneras pas le nom de ton dieu : moi, je suis Yahvé. »

Lévitique, XX, 2-5 : « Tu diras aux Israélites : Quiconque d'entre les Israélites ou d'entre les étrangers qui demeurent en Israël, livrera un de ses enfants à Moloch, doit être mis à mort ; l'assemblée du peuple le lapidera. Et moi, je tournerai ma face contre cet homme et je l'exterminerai du milieu de son peuple, parce qu'il aura livré un de ses enfants à Moloch, souillant mon sanctuaire et profanant mon nom saint. Que si l'assemblée du peuple devait fermer les yeux sur le crime de cet homme qui a donné un de ses enfants à Moloch et qu'on ne le mette pas à mort, moi, je tournerai ma face contre cet homme et contre sa famille et je les extermine-

1. Mot à mot : « pour le faire passer (par le feu) en l'honneur de ham-Melek ».

rai du milieu de leur peuple, lui et tous ceux qui l'auront imité en se vouant à Moloch. »

Ces prescriptions sévères ne remontent pas au delà du Ve siècle avant notre ère. Or, à cette époque, était accomplie la réforme de Josias qui avait supprimé, à Jérusalem, le culte particulier voué à Moloch, ainsi que l'indique *II Rois*, XXIII, 10 : « Le roi profana aussi le Tophet[1], dans la vallée de Ben-Hinnom, pour que personne ne fît plus passer son fils ou sa fille par le feu, en l'honneur de Moloch. » Ce lieu de culte n'existant plus au Ve siècle, l'interdiction, a-t-on pensé, ne visait pas une divinité étrangère, mais Yahvé lui-même[2]. On restitue dans les passages du *Lévitique* le titre de *Melek*, roi, et on y voit une épithète du dieu d'Israël. Ainsi s'expliquerait que le sanctuaire de Yahvé fût souillé par les consécrations à *Melek*, c'est-à-dire à Yahvé en tant que *Melek*.

Certes Yahvé, comme Melqart de Tyr, comme Kamosch, le dieu de Moab, reçut en sacrifice des victimes humaines, — il suffit de rappeler le cas de la fille de Jephté sacrifiée par son père, —

1. Vocalisation sur le thème *bošet*.

2. Opinion de Stade, Smend, Benzinger, Moore, mitigée chez Baudissin.

mais on ne peut admettre qu'au retour de l'exil, il ait été utile d'interdire aux prêtres, imbus de l'esprit d'Ézéchiel et d'Esdras, d'accepter des holocaustes humains dans le temple de Jérusalem. C'est hors du temple que le culte tyrien trouvait encore des adeptes parmi une population extrêmement mêlée et la loi avait pour objet d'en délivrer complètement le territoire de Juda, de ne plus tolérer ce penchant au polythéisme que décrit Ezéchiel, XXIII, 39, en parlant de Samarie et de Jérusalem : « Au même jour qu'elles sacrifiaient leurs enfants à leurs idoles, elles entraient dans mon sanctuaire pour le profaner. »

Il est remarquable qu'il faille descendre jusqu'à Jérémie, c'est-à-dire précisément à l'époque de Josias, pour trouver un prophète qui proclame illicite les sacrifices humains.

Jérémie, XXXII, 35 : « Ils ont bâti les hauts-lieux de Baal, dans la vallée de Ben-Hinnom, pour faire passer (par le feu) leurs fils et leurs filles en l'honneur de Moloch, ce que je ne leur ai point commandé...[1] »

Il est certainement question ici de Melqart, Baal de Tyr.

1. Comparer Jérémie, VII, 30 et suiv.

*
* *

Parmi les auteurs classiques[1] qui attestent chez les Phéniciens l'usage de livrer au feu des victimes humaines en l'honneur des dieux, Diodore de Sicile fournit les détails les plus circonstanciés. C'est à l'occasion de la victoire remportée en Libye, en 310 avant notre ère, par Agathocle de Syracuse. Les Carthaginois consternés, attribuent leur défaite à la colère des dieux ; ils se livrent à des prières publiques, à des sacrifices et expédient de riches offrandes à Melqart, le dieu de Tyr. « Ils se reprochèrent aussi de s'être aliéné Cronos (Baal-Hammon), parce que jadis ils lui offraient en sacrifice les enfants des plus puissantes familles tandis que, dans la suite, ils avaient acheté secrètement des enfants et les avaient élevés pour être immolés. Des recherches établirent que plusieurs de ces enfants sacrifiés étaient des enfants supposés. En considérant toutes ces choses et en voyant, de plus, les ennemis campés sous les murs de leur ville, ils furent saisis d'une crainte superstitieuse, et ils se reprochèrent d'avoir négligé

1. Les textes ont été réunis par Maxim. Mayer dans le *Lexikon* de Roscher, t. II, 1501 et suiv.

les coutumes par lesquelles leurs pères honoraient les dieux. Ils se hâtèrent de redresser ces erreurs et ils décrétèrent le sacrifice public de deux cents enfants, choisis dans les familles les plus illustres ; quelques citoyens, en butte à des accusations, offrirent volontairement leurs propres enfants, qui n'étaient pas moins de trois cents. »

Diodore ajoute quelques détails sur le sacrifice lui-même : « Il y avait une statue de Cronos en airain, les mains ouvertes la paume en haut et inclinées vers la terre, de sorte que l'enfant qu'on y plaçait, roulait et tombait dans une fosse pleine de feu [1]. »

Le sens de ces rites est aisé à saisir ; ce sont des holocaustes plus précieux que tous ceux qu'on offrait d'ordinaire. Ils créaient entre la divinité et ceux qui les offraient un lien plus fort et plus étroit que tous les autres sacrifices car, en offrant son fils, on offrait une partie de soi-même. On se rendait parfaitement compte de l'énormité de l'acte et l'on espérait secrètement que les forces ainsi mises en jeu parviendraient à contraindre le dieu s'il ne voulait s'exécuter de bonne grâce.

1. Diod. de Sic., xx, 14.

Une autre idée aidait à refouler les sentiments naturels : on était convaincu que les enfants sacrifiés étaient divinisés. L'expression « faire passer au travers du feu » répond précisément à l'idée de transition de la vie terrestre à la vie divine. Plutarque nous rapporte qu'Isis, lors de son séjour à Byblos, voulant diviniser le fils de la reine Astarté, se mit à consumer peu à peu les chairs de l'enfant. L'experte magicienne était sur le point de toucher au but quand Astarté, survenant, rompit le charme et l'enfant mourut. A Tyr, on renouvelait chaque année les forces de Melqart en allumant un grand bûcher : on provoquait, disait-on, le réveil du dieu.

Cette idée d'une vie plus heureuse ouverte par la mort se retrouve dans des mythes nombreux et aussi dans de simples rites funéraires dont elle explique certaines manifestations joyeuses[1].

Les sacrifices humains signalés par les

1. Chez les Quichua de l'Argentine, « un jeune enfant mort s'appelle « Angelito », c'est-à-dire petit ange. Plus il est jeune, moins il aura péché et, par conséquent, plus pur il est censé devoir se présenter devant le Créateur et plus grandes seront les réjouissances des parents, alliés et amis de la famille, qui prennent part à la célébration de cette fête mortuaire »; voir E. et R. Wagner, *L'Anthropologie*, 1909, p. 561.

textes que nous venons de citer se rapportent à des époques relativement basses. Peut-être possède-t-on une mention plus ancienne remontant au début du XIVe siècle avant notre ère. Nous croyons la trouver dans la correspondance échangée entre les princes syriens et le pharaon Aménophis IV, correspondance en langue babylonienne découverte en Égypte sur le site d'El-Amarna. Rib-Addi, roi de Byblos, cerné par ses ennemis, en proie à la plus grande détresse, implore le secours du roi d'Égypte en ces termes : « Je suis vieux et un grand mal oppresse mon corps. Et que le roi, mon maître, sache que les dieux de Byblos sont irrités et que le malheur qui s'ensuit est pressant. J'ai confessé mes fautes aux dieux! » N'est-ce pas là un euphémisme pour signifier que les dernières ressources du culte, en l'espèce les sacrifices humains, sont épuisées ? Car on ne doit pas s'attendre à trouver la mention explicite d'un sacrifice humain dans des inscriptions. L'abondante littérature babylonienne n'en offre pas d'exemple, bien qu'on ait le droit de supposer qu'anciennement les Babyloniens aient admis ces pratiques[1].

1. H. de Genouillac, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1909,

*
* *

Examinons, maintenant, ce que les fouilles récentes en Palestine ajoutent à notre connaissance des sacrifices humains. Les sites qui retiendront notre attention sont ceux de Gézer, entre Jaffa et Jérusalem, fouillé aussi complètement que possible par M. Macalister, de Taannak exploré par M. Sellin, de Megiddo déblayé par M. Schumacher, tous deux dans la plaine de Yezréel, sur le revers septentrional du Carmel; enfin, dans la vallée du Jourdain, l'emplacement de l'antique Jéricho en partie dégagé par M. Sellin. Ces diverses fouilles sont peu connues du public parce qu'elles n'ont pas amené de découverte sensationnelle et qu'elles ont même causé quelque déception au point de vue épigraphique; toutefois, elles ont apporté un contingent très important de faits nouveaux qui étendent considérablement le champ de l'antiquité palestinienne et lui fournissent des points d'appui solides qui lui manquaient jusqu'ici[1]. Nous en jugerons sur le point spécial des sacrifices humains.

col. 110, signale des esclaves consacrés à la divinité dans les mêmes termes que des animaux destinés au sacrifice.

1. On trouvera un excellent exposé des fouilles récentes en

Parmi les sépultures dont le caractère sacrificiel est certain, il faut distinguer celles où le corps a été déposé dans des fondations, sous le seuil d'une porte, et celles où l'inhumation a eu lieu dans un sanctuaire. Dans le premier cas, nous avons un sacrifice de fondation : on crée un génie du lieu favorable avec l'âme de la victime. Dans le second cas, la victime est consacrée à la divinité ou aux divinités du sanctuaire, soit pour apaiser leur colère, soit comme offrande des premiers-nés. Des exemples certains de ces divers sacrifices ont été relevés par M. Macalister dans ses fouilles de Gézer.

Sur ce site, un sanctuaire cananéen, un haut-lieu, a été mis au jour, avec ses bétyles, ses *masséboth*, encore debout, tels qu'ils se dressaient au XIVe siècle avant notre ère, date à laquelle ce lieu de culte a succédé à un sanctuaire tout semblable. Autour des bétyles du sanctuaire de Gézer, M. Macalister a trouvé toute une nécropole d'enfants enfouis, la tête la première, dans de larges jarres. Quelques menus vases, cruches, bols, plats, accompagnaient le cadavre et avaient dû contenir des aliments. Le tout

Palestine dans l'ouvrage de H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907.

était maintenu par de la terre fine foulée dans la jarre. Parfois, une coupe fermait la jarre.

Deux cadavres offraient la particularité très nette de porter des traces de calcination. Les enfants ainsi sacrifiés étaient âgés d'environ six ans.

Quant aux autres corps d'enfants, ils ne portaient aucune trace de mutilation. De plus, venus au monde normalement, aucun n'avait dépassé l'âge d'une semaine. Donc, ces enfants n'étaient pas morts de mort naturelle : dans ce cas, en effet, l'écart entre les âges serait plus grand. L'identité d'âge ne peut s'expliquer qu'en admettant la mort violente : ces nouveaux-nés ont été brutalement étouffés dans les jarres où M. Macalister a retrouvé leurs cadavres trente-trois siècles plus tard.

Il n'est pas vraisemblable que ces enfants aient été sacrifiés pour parer à une calamité, à un fléau comme la sécheresse ou la peste[1], à une détresse pressante comme celle dont parle Diodore de Sicile. Dans ce cas, on vouait à la mort des enfants déjà formés. Seuls, les deux cadavres de six ans et portant des traces de feu peuvent rentrer dans cette classe de sacrifices.

1. Porphyre, *De Abstinentia*, 2, 56.

La Bible permet de conjecturer que ces sacrifices de nouveaux-nés sont, en réalité, des sacrifices de premiers-nés. En effet, un passage

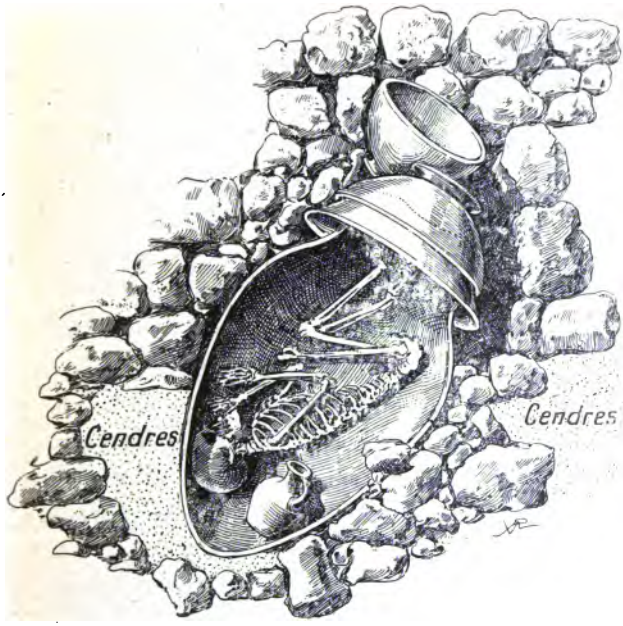


Fig. 1. — Sacrifice de fondation à Megiddo.
D'après Schumacher, *Tell el-Mutesellim*, I, fig. 23.

de l'*Exode* s'applique textuellement aux rites cananéens du sanctuaire de Gézer.

Exode, XXII, 28b-29 : « Tu me donneras le

premier-né de tes fils. Tu feras de même pour ta vache et ton petit bétail ; leur premier-né restera sept jours avec sa mère, au huitième jour tu me le donneras. »

Nous avons là, sous la forme ancienne, cette loi des premiers-nés, qui subira des atténuations de plus en plus marquées. Ici, il n'est pas encore question du rachat du premier-né de l'homme qui, dans la suite, deviendra obligatoire. Il est parfaitement inutile, comme on le fait généralement, de corriger le texte pour masquer ce fait capital, à savoir que les versets cités de l'*Exode* s'accordent avec la pratique des sacrifices humains en Israël à une haute époque[1]. Nous avons, d'autre part, le témoignage formel d'Ezéchiel, XX, 25-26, qui nous montre Yahvé irrité de l'infidélité des Israélites : « Aussi leur donnai-je des préceptes qui n'étaient pas bons,

1. Abstraction faite des sacrifices humains de l'époque des rois, que l'on a coutume d'attribuer uniquement à une influence cananéenne tardive, il subsiste le sacrifice de la fille de Jephté (*Juges*, XI, 30-40), le sacrifice du roi amalécite par Samuel (*I Sam.*, XV, 33), le sacrifice que les Gabaonites font « devant Yahvé » de sept fils de Saül avec l'approbation de David, pour mettre fin à une famine qui durait depuis trois ans (*II Sam.*, XXI). Enfin, le récit du sacrifice d'Isaac, cherchant à accréditer la pratique de la substitution, montre assez que les sacrifices d'enfants tenaient au plus ancien fonds des croyances israélites.

et des commandements qui n'assuraient point leur vie. Je les souillai par leurs offrandes, en ce qu'ils faisaient passer (par le feu) tous leurs premiers-nés. »

Comme Édouard Reuss l'a reconnu depuis longtemps, Ézéchiel fait allusion à l'ancienne loi qui livrait tous les premiers-nés des Israélites à Yahvé. Ézéchiel veut montrer que, lorsqu'il s'agit d'une loi mauvaise, — il suppose que Yahvé l'a prescrite précisément pour punir son peuple par lui-même, — les Israélites s'empressent de l'appliquer, tandis qu'ils se refusent à admettre les lois bienfaisantes. On conservait donc, dans la première moitié du VIe siècle avant notre ère, le souvenir de l'offrande légale, par le sacrifice, des premiers-nés à Yahvé. Cette pratique, nous l'avons vu, est acceptée par les plus anciens prophètes. Il ressort toutefois des découvertes de Gézer, que cette offrande n'était pas constamment faite par le feu.

On doit relever une concordance très curieuse entre la limite d'une semaine fixée par *Exode*, XXII, 29, pour l'offrande du premier-né à la divinité et l'âge ne dépassant pas une semaine constaté pour les cadavres des jarres de Gézer. Si bien qu'on est en droit d'avancer que la

règle religieuse appliquée par les Cananéens de Gézer, au XIVe siècle avant notre ère, ne différait pas de la plus vieille loi israélite, à nous connue, touchant le sacrifice des premiers-nés. Voici donc confirmée, une fois de plus, l'identité primitive des cultes cananéens et du culte israélite. Par suite, la tradition biblique qui rattache la consécration des premiers-nés à la sortie d'Égypte est sans valeur ; elle constitue une explication tardive.

D'assez bonne heure, la loi israélite prescrivit le rachat de l'enfant premier-né, comme nous le trouvons spécifié dans les rédactions insérées dans *Exode*, XIII, 12-13 et XXXIV, 19-20[1].

Enfin, dans une dernière rédaction, celle du code sacerdotal (qui ne remonte pas au delà du Ve siècle avant notre ère), non seulement la loi des premiers-nés précise les conditions du rachat et les impose, mais elle spécifie que le prix du rachat sera le bénéfice du prêtre. De

1. *Ex.*, XXXIV, 19-20a : « Tout premier-né m'appartient, ainsi que tout mâle, le premier-né de ta vache et de ta brebis. Tu rachèteras avec un mouton le premier-né de l'âne, et si tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la nuque. Tu rachèteras tout premier-né de tes fils. » De même *Ex.*, XIII, 12-13. L'âne ne doit pas être saigné — ni par suite mangé, — parce qu'il est considéré comme impur.

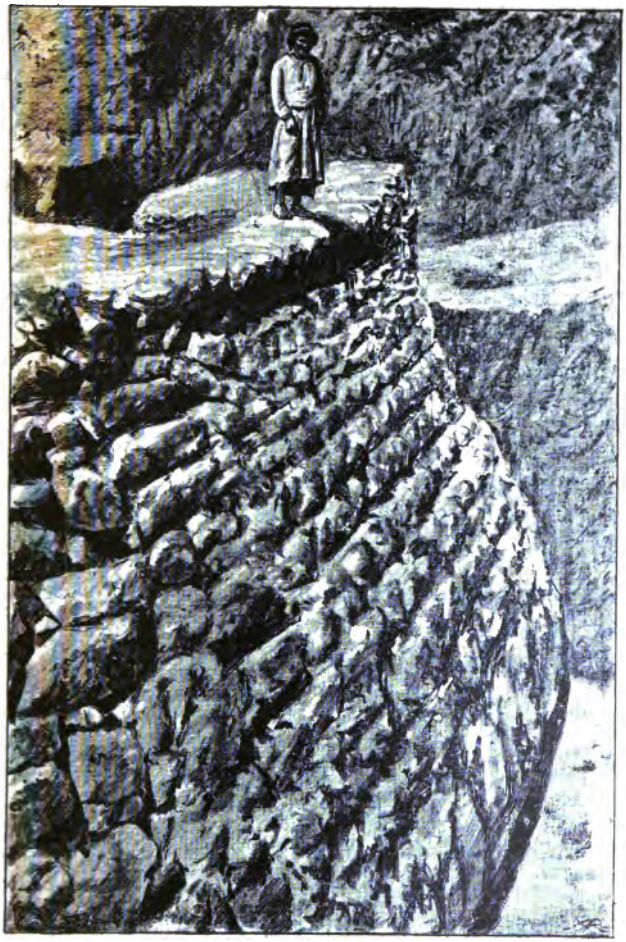


Fig. 2. — Soubassement de l'antique muraille de Jéricho.
D'après Sellin, *Mitteil. d. deutschen Orient-Gesellschaft*, n° 39, fig. 7.

plus, le délai est modifié et porté à un mois, ce qu'imposait la centralisation du culte [1].

Ainsi, nous avons pu suivre, chez les Israélites, les étapes de cette conception qui attribue les premiers-nés à la divinité, depuis la mise en pratique stricte à la manière cananéenne jusqu'au rachat obligatoire, d'abord simple sacrifice de rachat familial, comme pour le sacrifice d'Isaac, puis, lorsque le sacerdoce est solidement constitué à Jérusalem, rachat dont le bénéfice matériel revient au prêtre.

Mais pourquoi les dieux, Yahvé lui-même, exigeaient-ils de la primitive humanité le sacrifice des premiers-nés de l'homme et des animaux? Cette prescription se rattache au concept des prémices.

Le dieu de la tribu ou du pays est non seulement propriétaire du sol, mais c'est lui qui fait germer les grains et pousser les plantes. La récolte est non seulement son bien propre, mais elle est imprégnée de son essence divine. Y toucher, c'est attenter à la divinité même : la récolte est donc frappée d'interdit, ou, suivant une expression devenue courante, elle est frappée de tabou. Pour lever cet interdit et dis-

1. *Lévitique*, XXVII, 26-27; *Nombres*, XVIII, 15-18.

poser de la récolte, on consacre les premiers fruits à la divinité. Par la vertu du sacrifice, la part ainsi consacrée concentre et absorbe le sacré qui pèse sur la récolte entière. Dès lors, ce qui reste de celle-ci peut être utilisé par l'homme. En même temps, le sacrifice a pour effet de renforcer et de donner une vie nouvelle au principe divin épars dans la récolte. Du même coup, donc, le fidèle assure son existence actuelle et sa prospérité future.

Il en est de même pour la famille. Les Cananéens et les anciens Israélites croyaient qu'on ne pouvait fonder une famille sans consacrer le premier-né à la divinité. Les moyens employés à cet effet pouvaient varier, c'était l'holocauste, c'était la mise à mort par étouffement avec inhumation dans le sol du sanctuaire, c'était aussi le sacrifice de substitution ou de rachat.

La substitution, qui a heureusement fini par triompher, a dû toujours trouver des partisans, car la fraude pieuse est de tous les temps et elle affecte des formes multiples ; nous avons vu dans le récit de Diodore avec quelle ingéniosité les Carthaginois y avaient recours. Nos Cananéens du XIVe siècle avant notre ère l'ont certaine-

ment pratiquée avant qu'elle devînt légale en Israël : nous constaterons des cas très nets de substitution pour les sacrifices de fondation (fig. 4 et 5).

Dans la vallée de Yezréel, à Taannak et à Megiddo, des nécropoles d'enfants semblables à celle de Gézer ont été relevées. M. Sellin a signalé à Taannak une particularité touchant l'âge des enfants ensevelis dans des jarres qui s'explique le mieux comme une forme de sacrifice de substitution. Une moitié seulement des ensevelissements comprenait des nouveaux-nés, l'autre moitié était d'âge plus avancé, mais constamment inférieur à deux ans. Si l'on observe qu'en Orient la durée de l'allaitement est encore de deux ans, on peut supposer que la seconde moitié des enfants ensevelis dans le sanctuaire de Taannak étaient morts à la mamelle et qu'ils ont été assimilés, par une fraude pieuse, aux nouveaux-nés véritablement sacrifiés.

*
* *

Nous passons à des sacrifices humains d'une signification différente bien que, souvent, d'un matériel archéologique semblable (fig. 1) : les sacrifices de fondation destinés à créer le génie

tutélaire. On connaît la sentence contre Jéricho attribuée à Josué, après la destruction de la ville

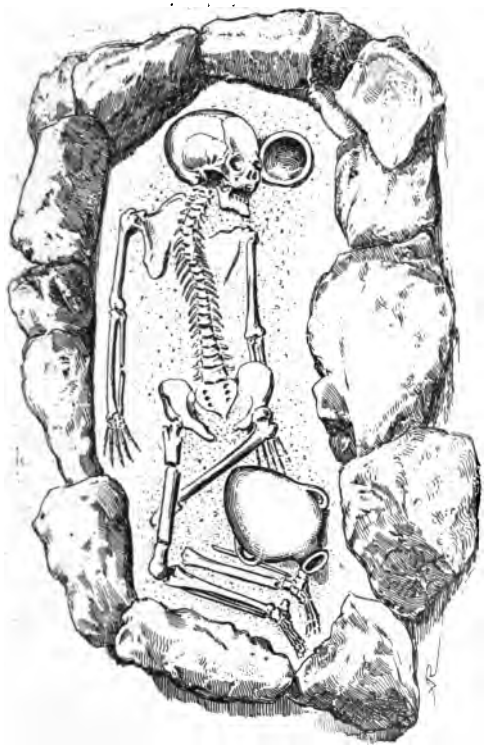


Fig. 3. — Sacrifice de fondation. Vieille femme ensevelie dans les fondations d'une maison à Gézer. D'après Macalister, *Palestine Explor. Fund, Quart. Stat.*, janvier 1904, pl. II.

par les Israélites : Quiconque voudra la relever « en posera les fondements au prix de son premier-né et les portes au prix de son plus

jeune fils[1] ». Le premier livre des *Rois* raconte, en effet, que Hiel, chargé par Achab de reconstruire, non la ville puisqu'elle est mentionnée antérieurement, mais la muraille, perdit son fils aîné lorsqu'il en jeta les fondements et le dernier de ses fils lorsqu'il posa les portes[2]. Il s'agit évidemment de sacrifices de fondation. On doit comprendre que Hiel fit enfouir le corps de son fils aîné sous les fondations du rempart, et celui de son jeune fils sous le seuil de la porte principale. Dans la suite, on aura imaginé que c'était pour accomplir un vœu de Josué; et bientôt, on aura voilé la nature du sacrifice.

M. Sellin a dégagé à Jéricho une partie de l'antique muraille (fig. 2) qui, d'après la légende, se serait écroulée au son des trompettes israélites. Sa prise a dû nécessiter de rudes assauts. Du récit légendaire conservé par le livre de Josué, on peut retenir que la ville cananéenne fut frappée de *ḥérem*, c'est-à-dire d'interdit, et qu'elle fut abandonnée quelque temps car, entre la couche de céramique cananéenne et celle de

1. Josué, VI, 26.
2. *I Rois*, XVI, 34.

céramique israélite, on a constaté une épaisseur de terre stérile.

Les fouilles en Palestine ont montré combien

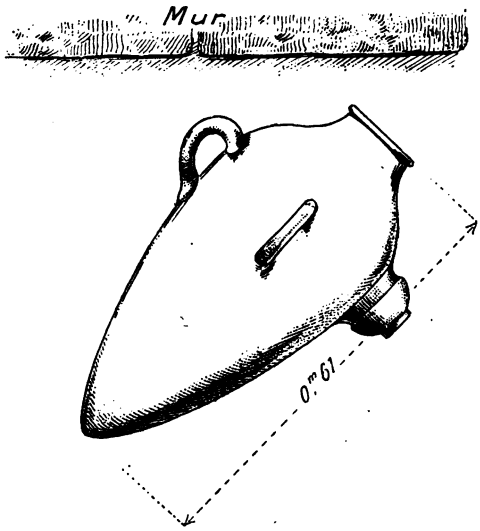


Fig. 4. — Sacrifice symbolique de fondation.
D'après Bliss et Macalister, *Excavations in Palestine*, pl. 82, 1.

étaient fréquents les sacrifices humains de fondation. Tantôt ce sont des enfants (fig. 1) qui ont servi à cet usage, tantôt des adultes et même des vieillards (fig. 3). Quelques vases étaient enfouis avec le cadavre pour assurer à l'esprit

tutélaire sa provision d'eau et de nourriture; parfois, on déposait aussi une lampe.

Dès au moins le XVe siècle avant notre ère, les Cananéens commencent à substituer quelque simulacre à la victime humaine, tout en conservant les accessoires (fig. 4). Parmi ces derniers, la lampe prend une valeur symbolique particulière et passe au premier rang : elle représente l'âme du génie protecteur. On trouve des sacrifices de fondation constitués par une lampe placée entre deux coupes renversées l'une sur l'autre (fig. 5). Le symbolisme qui entre ici en jeu et jouira d'une grande vogue, identifie la vie à la lumière[1], comme l'explique l'Évangile selon Saint Jean, I, 4 : « En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes. »

Naturellement, dans le cas du sacrifice symbolique de fondation, il faut supposer des immolations d'animaux. Aujourd'hui encore, en Palestine, on pratique ainsi les sacrifices de fondation. A Jérusalem, on immole une brebis lors de la pose de la première pierre. Dans la Transjordanie, à Kerak et à Medaba, une brebis est immolée sous l'arcade intérieure dès que

1. Pour les applications archéologiques à basse époque, voir Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, I, p. 171.

celle-ci est élevée, et on badigeonne de sang les soubassements. On recommence lors de la pose du linteau de la porte. Puis, la maison achevée, on égorgera une troisième brebis sur le seuil.

*
* *

La pratique des sacrifices humains s'est perpétuée très tard en Syrie.

Lucien de Samosate nous apprend que, de son temps, on précipitait des enfants enfermés dans un sac, du haut des murailles de Hiéropolis de Syrie, en leur criant qu'ils n'étaient pas des enfants mais des bœufs[1]. Par là, on identifiait la victime au dieu local, Hadad, fréquemment représenté sous les traits d'un bœuf ou accompagné du bœuf.

On est surpris de constater que les Romains envisageaient froidement ces pratiques et ne craignaient pas d'y participer. Quand Trajan vint à Antioche, il répéta la création du génie de la ville en immolant une jeune fille, appelée Calliope, à laquelle on éleva dans le théâtre une statue de bronze doré qui la représentait avec les attributs de la *Tyché poléôs*[2].

1. Lucien, *De dea Syra*, 58.
2. Jean Malala, *Chron.*, XI. C'était la répétition du sacrifice

M. Gauckler, qui poursuit depuis plusieurs années des fouilles à Rome, sur le Janicule, y a découvert un sanctuaire syrien dont l'abside renfermait une statue brisée de dieu assis, empruntant les traits de Jupiter, mais cachant sous cet aspect un Jupiter syrien, vraisemblablement Hadad, en tant que dieu d'Héliopolis, dont il a été trouvé des dédicaces dans le voisinage.

Sous la statue du dieu, était ménagée une petite logette construite avec des briques posées de champ. « Ce coffret, dit M. Gauckler dans sa relation des fouilles, au fond de la niche absidale ne contenait qu'un crâne d'homme adulte — pas même un crâne entier — une simple boîte crânienne. Je l'ai vidé moi-même avec le plus grand soin, assisté de MM. Nicole et Darier, qui examinaient l'un après l'autre, tous les débris que j'en retirais ; or, nous n'avons relevé nulle trace, ni de mâchoire, ni de dents, ni d'ossements incinérés, ni de mobilier quelconque, bijoux, monnaie ou verroterie. Par contre, la boîte crânienne était parfaitement intacte et coupée net, sans trace d'incinération. Elle avait

humain de fondation accompli à Antioche par Séleucus Nicator. Autres exemples de sacrifices humains en Syrie, à une basse époque, dans Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, II, p. 74 et suiv.

donc été sectionnée intentionnellement pour être déposée dans un ossuaire aménagé exprès pour elle et qu'elle remplit exactement[1]. » M. Gauckler a justement conclu à un sacrifice

Fig. 5. — Lampe de terre cuite entre deux coupes. Sacrifice symbolique de fondation. D'après Macalister, *Pal. Expl. Fund, Q. St.*, 1903, p. 205.

humain, mais il ne s'agit pas seulement ici d'un sacrifice de fondation. La relation entre le crâne humain et la statue divine est manifeste. Nous sommes en présence d'un sacrifice de consécration par lequel on a contraint la divinité à se fixer dans la statue divine. La victime concentrant le principe divin, il suffisait d'en enfouir une partie, — ici, c'est la calotte crânienne

1. P. Gauckler, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 2 octobre 1908.

qui avait probablement reçu l'imposition des mains du prêtre, — dans le sanctuaire, notamment sous la statue, pour assurer la présence réelle du dieu.

Nous connaissons un rite tout semblable que pratiquaient les Doumaténiens de la province romaine d'Arabie. Chaque année, cette population, nous raconte Porphyre, sacrifiait un enfant et « l'ensevelissait sous l'autel qui servait de *xoanon*[1] ». Il faut entendre par là que les habitants de Douma renouvelaient chaque année la consécration du bétyle.

*
* *

Nous en avons fini avec cette liste lugubre de sacrifices : sacrifices d'expiation, sacrifices de premiers-nés, sacrifices de fondation, sacrifices de consécration qui ont exigé tant de victimes humaines. Nous avons peine aujourd'hui à entrer dans un tel état d'esprit, aussi les modernes ont-ils souvent douté que le culte d'une société, relativement aussi civilisée que celle des Phéniciens, ait pu autoriser la pratique de telles cruautés. On a suspecté les textes classiques et les passages bibliques qui les rela-

1. Dans Eusèbe, *Praep. evang.*, 156.

taient sous prétexte qu'ils émanaient de milieux hostiles ou mal renseignés. Mais les fouilles pratiquées en Palestine dans ces dix dernières années nous mettent en présence de la réalité et, nous reportant plus de trois mille ans en arrière, elles nous fournissent la preuve matérielle que les Cananéens n'hésitaient pas à sacrifier leurs propres enfants pour complaire aux divinités qu'incorporaient de rudes blocs de pierre dressés. Parallèlement aux textes et les éclairant vivement, ces découvertes témoignent des longs efforts et des subterfuges tentés par ces peuples pour se dégager de la dure obligation du sacrifice humain.

UN
PÈLERINAGE A NÉMI

PAR

M. R. CAGNAT

L'automne dernier, par une de ces radieuses matinées dont l'Italie a le secret, je prenais, un peu à votre intention, le tramway qui stationne, à Rome, sur la place des Thermes de Dioclétien, et qui part de là, toutes les heures, pour les villages voisins de la capitale, aussi célèbres par leur pittoresque que par leurs vins, nommés les *Castelli romani.*

La voiture traverse d'abord les nouveaux quartiers de Rome, successeurs des grands et beaux jardins qui entouraient jadis la Ville éternelle, ceux de Lollia Paulina, femme de Caligula, de Mécène, le célèbre ami d'Auguste, du consul Lamia, d'autres encore. A Saint-Jean-de-Latran, on entre dans la campagne. La route est, pendant une quinzaine de kilomètres, sin-

gulièrement monotone : on roule au milieu d'une immense plaine, couverte d'une herbe pâle, prolongée à perte de vue, où l'œil ne peut s'arrêter que sur la longue file de vieux aqueducs ruinés, ou sur quelque grand tombeau caché sous un manteau de verdure. Une étrange tristesse règne sur tout ce paysage. C'était la saison où les Romains ont l'habitude de chasser l'alouette. De loin en loin, nous les voyions, par groupes de deux ou de trois, debout auprès de hautes perches surmontées d'une chouette vivante. Cet animal archéologique, assurément à sa place dans le voisinage du Capitole, a, paraît-il, la spécialité d'attirer les petits oiseaux qui viennent, en étourdis, voler autour de lui. Aussi les coups de fusil partaient-ils de tous côtés et la fumée bleuâtre s'envolait dans la buée matinale.

Peu à peu, cependant, grossissait au loin la masse des monts Albains dominés par le sommet élevé que l'on nomme Monte-Cavo. En une heure nous sommes arrivés au pied de la montagne.

Le spectacle change entièrement : à l'herbe des pâturages succède une végétation abondante, l'olivier, les arbres fruitiers, les vignes, les vignes

surtout, étroitement enlacées aux branches, courant, en souples guirlandes, d'un tronc à un autre. La vendange s'achevait à peine ; on croisait des voitures chargées de raisins et gaiement escortées de vendangeurs. A gauche, voici Frascati qui s'étale coquettement au milieu d'une verdure luxuriante ; à droite c'est Marino, avec ses maisons qui tombent à pic, comme autant de donjons suspendus au-dessus du vide. Quelques instants d'arrêt sur la place de la ville, puis le tramway reprend sa course. Tout d'un coup, un trou s'ouvre à gauche, un abîme immense entouré de verdure ; un lac miroite dans les profondeurs, celui d'Albano : séjour célèbre dans l'antiquité autant qu'à notre époque, lieu de villégiature des Romains d'aujourd'hui, dont les villas ont remplacé celles de Pompée et de Domitien.

Après Albano on passe à Ariccia, — j'en parlerai tout à l'heure plus longuement, — puis on arrive à Genzano, petite ville, joliment située, qui est le point terminus du voyage. On est à 450 mètres d'altitude, entouré de tous côtés de restes vénérables, pleins de vieux souvenirs : au nord, Albe-la-Longue, la mère de Rome, se cache dans un repli de la montagne ; au sud,

sur une éminence, Lanuvium brille au soleil. Au sommet du Monte-Cavo s'élevait le temple de Jupiter Latialis, construit par Tarquin le Superbe, où se célébraient les fêtes de la Confédération latine; au pied de la colline, que couronne Genzano, dort le lac de Némi.

Je connais peu de paysages plus beaux, d'une beauté plus grave, plus souverainement calme que le lac de Némi. Il occupe le fond d'un ancien cratère, comme celui d'Albano, mais son étendue est bien moindre : il ne mesure pas plus de 4 kilomètres de tour. Les pentes qui forment les parois de ce vaste cône sont couvertes d'une végétation luxuriante qui déborde de toutes parts sur les crêtes et va mourir dans l'eau. De nombreuses essences d'arbres ou d'arbustes y voisinent : le chêne vert et le pin parasol, l'orme et le châtaignier, la broussaille et la vigne. Mais, chose étrange, cette verdure, même sous les feux du soleil, garde une teinte sombre et discrète. Seuls, deux taches blanches tranchent sur la sévérité de l'ensemble : Genzano au sud-ouest avec son clocher, Némi au nord-est avec son château. Sombres aussi sont les eaux silencieuses du lac ; elles ne connaissent point les teintes écla-

tantes des lacs de l'Italie du Nord, ni les bleus estompés des lacs d'Annecy et du Bourget; leur surface a les reflets métalliques, l'aspect glacial et mystérieux de l'airain. On s'étonne que les anciens n'aient point placé sur ces bords l'entrée des Enfers plutôt qu'aux rives de l'Averne.

Ce lac était formé et le pays environnant était habité longtemps avant que le dernier cratère fût fermé dans le massif des monts Albains; mais la population qui l'occupait alors devait mener une existence bien précaire et, en tout cas, singulièrement agitée. Toujours sous la menace de quelque nouvelle éruption, ces êtres primitifs vivaient dans un émoi continuel : on peut se figurer aisément leur effroi devant les commotions qui secouaient brusquement le sol, devant le ciel obscurci par les cendres qui tombaient sur la campagne, devant la lave qui les forçait d'abandonner en toute hâte leurs villages, devant les grondements sourds ou les paroxysmes éclatants qui se répercutaient de colline en colline. Un pareil milieu ne pouvait donner naissance qu'à des légendes terribles.

Et en effet, dans ce sévère et beau paysage, dans cette contrée sauvage qui fut longtemps

et presque jusqu'à nos jours, un repaire de brigands, se déroulaient jadis, disait-on, des scènes dramatiques. Le géographe Strabon, Servius, le commentateur de Virgile, d'autres encore nous en ont gardé le souvenir. « En avant du bois sacré, écrit Strabon, est un lac — on dirait presque une mer — environné comme le bois et le temple, d'une chaîne ininterrompue de coteaux élevés, qui donnent à cet endroit l'aspect d'un abîme. Là règne une coutume barbare et vraiment scythique : car on nomme prêtre celui qui a tué de sa main son prédécesseur. » Au milieu du bocage, en effet, croissait un certain arbre, dont aucune branche ne devait être cueillie et autour duquel, pendant toute la journée et aussi pendant une partie de la nuit, on voyait errer le titulaire du sacerdoce ; il tenait à la main une épée et regardait avec inquiétude, de toutes parts, prêt à se défendre contre les attaques. C'est que l'étranger qui avait pu réussir à arracher un rameau de l'arbre sacré acquérait, par là même, le droit de le provoquer en combat singulier ; ce rameau était, d'ailleurs, ajoute encore la tradition, le rameau d'or, toujours renaissant, que sur l'ordre de la Sibylle, Enée avait cueilli

avant de descendre aux Enfers. Si le nouveau venu, après un combat sans merci, arrivait à tuer son rival, il prenait sa place et occupait l'emploi à son tour, jusqu'à ce qu'il tombât lui-même sous les coups d'un plus fort. Cette fonction si précaire, si pleine d'angoisses et de dangers, lui conférait le titre de Roi du Bois, *rex Nemorensis ;* mais « aucune tête couronnée, dit M. Frazer, ne fut jamais plus inquiète, et ne vit dans son sommeil de rêves plus terribles. D'un bout de l'année à l'autre, été comme hiver, que le temps fût beau ou laid, il devait veiller seul et ne pouvait dormir qu'au péril de sa vie. La moindre distraction dans sa surveillance, la moindre diminution de sa force ou de son adresse le mettait en danger. La vieillesse était pour lui une condamnation à mort. »

Les choses se passaient encore ainsi au commencement de l'époque impériale, puisque, au dire de Suétone, le même prêtre étant depuis plusieurs années en possession de la royauté à Némi, l'empereur Caligula lui suscita un concurrent plus robuste qui le mit à mort. La coutume persistait même, d'après des témoignages contemporains, à l'époque des Antonins.

Quelle est l'origine de ce singulier sacerdoce ? Comment a-t-on essayé de l'expliquer ? Peut-on arriver à le faire ? C'est ce que vous me dispenserez de vous dire aujourd'hui. Il faudrait un livre entier, comme celui que M. Frazer a écrit sous le titre de « *Le Rameau d'or* », pour discuter une semblable question — sans arriver, d'ailleurs, à un résultat scientifiquement certain. Il me suffira de vous avoir rappelé ce que racontait la légende du Roi de Némi et dans quel milieu se placent ceux qui en sont les héros.

Ce n'est point, au reste, le seul récit merveilleux que les auteurs anciens nous aient conservé sur Némi et sur son bois sacré. Au bord du lac existait — et j'en parlerai tout à l'heure plus longuement — un temple de Diane. Or, suivant certains, cette Diane n'était autre que la Diane Taurique. Oreste, raconte Servius, après avoir tué le roi Thoas, souverain de la Chersonèse, prit la fuite, enlevant sa sœur et emportant avec elle la statue de Diane ; il les emmena en Italie et les établit dans le voisinage d'Aricie. On sait que l'Artémis scythique était l'objet d'un culte sanglant : on sacrifiait sur les autels tout étranger qui abordait dans le pays.

Voilà qui explique très bien la genèse de l'invention romanesque que je viens de rapporter. Une Diane adorée dans une contrée où règnait la coutume cruelle qui présidait à la succession des prêtres de Némi ne pouvait être qu'une Diane barbare et sanguinaire. De là à l'identifier à l'Artémis de Scythie, cette figure farouche popularisée par la poésie et la tragédie, il n'y avait qu'un pas et le pas fut rapidement franchi. Bien entendu, les pauvres gens du Latium qui accouraient à Némi pour implorer le secours de la déesse ne se souciaient point de cette mythologie compliquée ; ils ne connaissaient que la vieille divinité qui, de temps immémorial, guérissait les maux du corps et consolait les douleurs, et se souciaient fort peu de savoir si elle était parente, ou non, de la Diane de Tauride dont la grecque Iphigénie avait été prêtresse.

Sur ces deux légendes, d'autres s'étaient encore greffées. Le bois sacré avait donné asile à deux divinités secondaires. Nous y trouvons d'abord la nymphe Egérie, la compagne et la conseillère de Numa. A la mort de son époux, elle s'était réfugiée dans cet asile écarté pour pleurer à loisir, jusqu'au jour où Diane lui ren-

dit le repos en la changeant en fontaine. Ovide nous a conté cette métamorphose (traduction de Th. Corneille) :

D'une tranquille mort sa vieillesse est suivie ;
Mais quel terrible coup dans le cœur d'Egérie !
Désolée, abattue, elle gémit, s'écrie
Et fuyant mille objets qui pourraient la blesser,
Dans le bois d'Aricie, elle va s'enfoncer.
Là, par les vifs regrets où l'amour la condamne,
Elle interrompt le culte ordonné pour Diane,
Depuis que par Oreste en ce lieu retiré
Son simulacre mis s'y trouve révéré.
Combien hélas, combien, pour adoucir ses peines,
Les Nymphes de ce bois et celles des fontaines
Font-elles chaque jour d'inutiles efforts
Contre le désespoir que marquent ses transports !
Ses ennuis, dont le temps ne peut la consoler,
Ne font de jour en jour que se renouveler.
Enfin, couchée un jour au pied d'une montagne,
Pleine de la douleur qui partout l'accompagne,
Elle se fond en pleurs et fait, plus que jamais,
Sur le mal qui l'accable entendre ses regrets.
Diane en est touchée, et, pour finir sa peine,
Elle fait de son corps une large fontaine,
Dont les eaux sous son nom commençant à courir,
Abondantes toujours, coulent sans se tarir.

Inutile de vous dire, n'est-ce pas, que cette

nymphe Egérie n'est que la personnification d'une fontaine vénérée à côté de Diane, comme divinité mineure. La source existait encore il y a quelques années et tombait dans le lac de Némi en gracieuses cascades, à l'endroit appelé *Le Mole ;* depuis, elle a été captée et conduite à Albano. Elle a des qualités naturelles qui n'avaient pas échappé aux Romains ; nous verrons que les dévots de Diane en usaient ; les poètes eux-mêmes s'y abreuvaient : « Moi aussi, j'en ai bu, dit Ovide, et souvent, mais à petites gorgées : c'est Egérie qui fournit ces eaux, la déesse chère aux Camènes. » Il paraît même qu'elle est efficace pour les archéologues. M. Lanciani affirme qu'il a recouvré la santé et les forces en suivant cette vieille cure et qu'il pourrait, en toute honnêteté, apporter son offrande à la divinité secourable, depuis si longtemps oubliée.

Heureuses gens d'Albano qui peuvent, chaque jour, boire les larmes de la nymphe Egérie !

Autre divinité secondaire locale : Virbius, qui n'aurait été autre que le jeune Hippolyte, dont vous connaissez tous la fin lamentable, sous les pieds de ses chevaux affolés. Cette fois

c'est Virgile qu'il faut interroger (traduction de Delille) :

Victime, nous dit-on, d'un discours suborneur,
Hippolyte périt en proie à la colère
D'une injuste marâtre et d'un crédule père;
Et, ministres fougueux de leurs cruels transports,
Ses chevaux effrénés déchirèrent son corps.
En faveur de Diane et des pleurs d'Aricie,
L'art puissant de Péan le rendit à la vie.....
Mais Diane cacha l'objet de tant de pleurs
Dans les plus noirs abris de ses bois protecteurs
Et la nymphe Egérie en fut dépositaire.
C'est là que, loin du monde, inconnu, solitaire,
Le héros coule en paix ses jours mystérieux;
Mais pour tromper l'oreille aussi bien que les yeux,
Appelé Virbius par la belle Egérie,
Il prit un autre nom avec une autre vie.
Les coursiers, cependant, sont bannis de ces bois.

Le dernier vers vous donne la raison de l'assimilation faite entre Virbius et Hippolyte. Du moment que les chevaux ne pouvaient pas pénétrer dans le bois sacré d'Aricie, c'est qu'il devait y avoir là quelque personnage auquel ils avaient été funestes, ce qui était précisément le cas d'Hippolyte. Virbius ne pouvait donc être qu'Hippolyte. Servius, lui, l'identifiait au Soleil. Je ne suivrai pas les auteurs modernes dans les

hypothèses qu'ils ont mises en avant au sujet de ce dieu mystérieux ; car c'est à faire avec moi un pèlerinage véritable que je vous ai convoqués, non à visiter des sanctuaires imaginaires.

On a longtemps discuté pour savoir à quel endroit précis s'élevait autrefois le temple de la *Diana Nemorensis* et l'on a émis plusieurs opinions différentes jusqu'au jour où l'on est arrivé à en retrouver des restes indéniables. Dès lors, il ne restait plus qu'à fouiller l'édifice et ses environs pour être fixé soit sur la nature de la divinité, soit sur le culte qu'on lui rendait, soit sur la qualité de ses adorateurs. C'est le résultat de ces fouilles, plusieurs fois reprises et abandonnées, qu'il convient d'abord de vous exposer.

A une centaine de mètres du lac, au pied de la petite ville de Némi, vers le couchant, existe une plate-forme artificielle de 300 mètres de long sur 170 de large, qui regarde le sud. L'endroit, appelé *Il Giardino*, est la propriété de la famille Orsini. La plate-forme repose à la partie antérieure sur un mur de soutènement, épaulé par des contreforts triangulaires, et se termine du côté opposé par une muraille, ornée de niches et précédée d'un portique soutenu

par des colonnes doriques, qui empêche le glissement des terres sur la pente. C'était là l'emplacement du temple de Diane, l'*area* où il s'élevait.

Le sanctuaire se trouvait, non pas au centre même de la plate-forme suivant l'usage, mais plus rapproché de l'angle septentrional. Les murs en ont disparu depuis longtemps. Il n'en reste plus que des traces bien misérables, assez cependant pour qu'on puisse constater que son soubassement mesurait 30 mètres sur 15 et qu'il était divisé, suivant l'usage, en *pronaos* ou vestibule, en *cella* ou sanctuaire et en *opistodome* ou colonnade postérieure.

Sur le reste de la plate-forme étaient dispersées des constructions plus humbles, irrégulièrement disposées, comme ils advient dans les édifices religieux, toutes les fois que l'on n'obéit point à un plan d'ensemble et qu'on est contraint de céder chaque jour quelque partie de mur ou d'édifice à la dévotion envahissante des fidèles. C'était surtout, naturellement, des chapelles, des autels plus ou moins riches, ornés d'ex-votos et de statuettes ; tels les deux petits sanctuaires d'Isis dont je reparlerai tout à l'heure et un autre, élevé à

l'époque d'Auguste par un fils du roi des Parthes, Phraatès.

Un peu plus loin, en dehors de l'enceinte sacrée, vers le nord-ouest, on a trouvé les restes des habitations réservées aux prêtres et à leurs auxiliaires ; et aussi des piscines, éléments indéniables de l'établissement hydrothérapique annexé au temple. Il semble bien, en effet, que cet Artemisium avait le double caractère de lieu de piété et d'hôpital. Il en était bien souvent ainsi dans l'antiquité et point n'est besoin de sortir de France pour trouver, à notre époque encore, des exemples d'une telle dualité. Vitruve fait même, de cette dualité, un des préceptes de son traité d'architecture. « La bienséance, dit-il, sera conforme à la nature des lieux si l'on choisit les endroits où l'air est le plus sain et les fontaines les plus salutaires, pour y placer des temples, principalement ceux qu'on élève à Esculape et à la Santé et aux autres divinités auxquelles on attribue la vertu d'opérer le plus de guérisons. Les malades qui passeront d'un endroit malsain dans un lieu dont l'air est pur et qui feront usage d'eaux salubres se guériront plus promptement. D'où il résultera que la nature du lieu fera

naître, en faveur de la divinité, une dévotion plus grande. »

Bon nombre de sanctuaires répondaient à ces conditions. Je n'en veux pour exemple que le temple d'Esculape situé à Rome, au centre de l'île du Tibre : la source bienfaisante dont usaient les malades dort aujourd'hui encore au fond du puits encastré dans les marches du maître-autel de l'église Saint-Barthélemy. On lisait autrefois sur la margelle ces mots bien significatifs : « Que celui qui a soif vienne vers la source et y puise une boisson salutaire ! » Diane ou plutôt la nymphe Egérie, son auxiliaire, pouvaient adresser un semblable appel aux pèlerins de Némi.

Les guérisons n'étaient pas rares — naturellement — dans le temple de Diane; et pour l'en remercier, on lui consacrait des ex-votos en terre cuite ou en métal, image de la déesse, portrait du malade, membre guéri, objets personnels, boutons, fibules, bracelets, anneaux, épingles, lampes, vases, monnaies de toute nature, y compris celles qui ont reçu le nom d'*aes rude*, voire même des instruments de chirurgie. Car il semble bien qu'à Némi les eaux n'étaient pas le seul mode de guérison

employé et que l'habileté toute technique des prêtres était bien pour quelque chose dans la bonne renommée du lieu. Certaines terres-cuites fournissent à cet égard des renseignements concluants. Sur les unes on voit des femmes enceintes, sur d'autres de jeunes mères allaitant leurs nourrissons. La Diane du lieu était donc une Diane-Lucine, celle qui préside à la naissance des enfants. Mais elle avait aussi pouvoir sur d'autres malades. Parmi les objets provenant de Némi, qui sont exposés aujourd'hui dans les vitrines du Musée des Thermes, à Rome, on remarque, à côté d'images de pieds, de mains, et d'oreilles ou d'autres parties du corps humain, des terres-cuites qui représentent des ventres largement ouverts; dans la fente béante on a figuré des viscères à nu. Les spécialistes qui ont étudié ces pièces anatomiques d'un autre âge ont déclaré, paraît-il, que l'œuvre était trop grossière pour qu'on pût en tirer des enseignements précis; du moins doit-on conclure, de leur existence même, que, parmi les malades affluant à Némi, certains avaient subi de terribles opérations et, rendus à la santé, tenaient à offrir à la divinité

bienfaisante une preuve manifeste de leur reconnaissance.

Des places spéciales étaient réservées dans le sanctuaire à ces ex-votos. C'étaient soit des surfaces verticales, des pans de murs garnis de clous auxquels on suspendait les terres-cuites ou les bronzes, soit des surfaces horizontales, planches ou dalles de pierre, où on déposait les objets en équilibre. Quand l'accumulation des ex-votos était trop considérable, et que les abords du temple commençaient à être encombrés, ce qui devait arriver relativement assez vite, il fallait trouver un moyen de faire de la place pour les offrandes futures; d'autre part, on ne pouvait pas détruire des objets consacrés à la divinité et, par suite, à jamais exclus du monde profane, ni les rejeter simplement dans la circulation à la disposition des marchands avisés qui les auraient mis en vente une seconde fois. On creusait donc dans un coin de l'area du temple des fosses profondes, — ce que l'on nommait des *favissae*, — et l'on y enfouissait pieusement, après les avoir auparavant brisés ou détériorés, ces humbles présents de la piété populaire. L'archéologie, qui n'est retenue par aucun scrupule religieux,

n'hésite pas, quand le hasard lui offre cette bonne fortune, à vider ces dépôts vénérables, comme elle vide les tombes les plus secrètes. C'est ce qui est advenu à Némi, aussi bien qu'ailleurs; on a tiré des *favissae* de l'area la plus grande partie des ex-votos dont je viens de vous parler; les autres ont été recueillis çà et là, au cours des fouilles, sur toute l'étendue du terrain consacré, ou dans les chapelles qui entouraient la cour.

On aimerait, à l'aide des fragments d'architecture de toute sorte trouvés en même temps, à se faire une idée de l'édifice lui-même, de sa disposition extérieure et intérieure, de son ornementation, de ses richesses; mais tout cela nous le devinons plutôt que nous ne le voyons véritablement.

Des antéfixes en terre cuite, représentant Diane elle-même, ont été exhumées tout autour de l'enceinte consacrée; elles garnissaient donc le bord du toit des portiques latéraux. D'autres, figurant des sujets différents, appartenaient aux diverses chapelles. Des tuiles de bronze doré proviennent assurément de la couverture du temple; on rapporte au revêtement de la *cella* des plaques de métal pareillement dorées.

Il a pu être établi aussi que la frise du sanctuaire était divisée, de place en place, par des représentations de carquois, en bronze doré, comme celles des temples doriques l'étaient par des triglyphes.

Un simple détail permet de se rendre compte des richesses extraordinaires que la Diane d'Aricie devait posséder et des dons précieux de toute sorte qu'on lui apportait journellement. On sait que le catalogue des objets de prix et des œuvres d'art appartenant aux temples était soigneusement conservé dans leurs archives; quelquefois même il était gravé sur le marbre ou sur la pierre. Or, en 1871, on trouva, dans l'Artémisium de Némi, sur un pilier, transporté aujourd'hui au château Orsini, le document suivant :

Objets offerts aux deux chapelles d'Isis.

Première chapelle. — Dix-sept statues; une tête du Soleil; quatre statues d'argent; un bouclier; deux autels de bronze; un trépied d'airain; une coupe d'argent et une patère; un diadème orné de gemmes; un sistre d'argent doré; une coupe dorée; une patère ornée d'épis; un collier de béryles; deux bracelets avec gemmes; autre collier avec perles au

nombre de sept; un pendant d'oreilles de dix perles; deux coquillages précieux; une couronne ornée de perles, de vingt-et-une topazes et de quatre-vingt-quatre escarboucles; une balustrade de bronze soutenue par huit hermès, en dehors et en dedans; vêtement de lin : une tunique, un pallium, une ceinture avec application d'argent, une stola; autre vêtement de lin sans application.

Deuxième chapelle. — Un vêtement de soie pourpre et couleur turquoise ; une vasque de marbre soutenue par une colonnette ; une hydrie, un costume de lin pourpre avec des broderies d'or et une ceinture d'or ; deux tuniques, l'une avec, l'autre sans ceinture et un petit manteau ; un costume blanc, tunique, stola, ceinture et pallium.

Si deux sanctuaires secondaires, consacrés à une divinité étrangère, renfermaient une série d'objets si précieux, quels devaient être les trésors amassés dans l'Artémisium lui-même !

L'examen de tous les débris découverts à l'emplacement du temple nous amène encore à d'autres conclusions. On peut en déduire que le sanctuaire eut une très longue durée. Le culte de Diane dut être inauguré en ce lieu à

une époque qui se perd dans la nuit des temps. Exception faite, pourtant, de ces bronzes grossiers que l'on nomme *aes rude*, on ne remonte pas plus loin par les documents que le IVe siècle avant J.-C. Le moment de la plus grande prospérité se place au dernier siècle de la République et aux deux premiers siècles de l'Empire. A cette période appartiennent les offrandes les plus riches et les plus nombreuses. Le temple continua d'être fréquenté au moins jusqu'aux environs du Ve siècle, ainsi que l'attestent les monnaies de Probus et de Constantin rencontrées dans les déblais.

Que devint-il ensuite dans l'écroulement du paganisme ? Il suffit, pour répondre à la question, de rappeler qu'en 1895 on a trouvé, tout près de l'*area*, les restes d'un four à chaux.

Or, pendant cette longue série d'années il fut d'usage de célébrer particulièrement à Némi un certain jour de l'année, celui des Ides d'août, le 13 de ce mois, qui était également, à Rome même, l'occasion de fêtes religieuses sur l'Aventin, au temple de Diane. Ce jour-là, les femmes se rendaient en pèlerinage à Némi pour remercier la déesse de ses faveurs ou lui

en demander de nouvelles. Ecoutez à ce sujet, le poète Ovide, dans ses *Fastes :*

« Dans la vallée d'Aricie, entouré d'une épaisse forêt, est un lac, depuis longtemps consacré par la religion. Là se cache Hippolyte, déchiré par ses coursiers ; aussi jamais ne voit-on de chevaux en ces lieux. Des voiles pendent en larges tissus le long des buissons et la reconnaissance a consacré un grand nombre de tableaux à la déesse. Souvent, après un vœu exaucé, le front ceint de couronnes, les femmes romaines viennent en ce lieu portant à la main des cierges allumés. »

La fête avait lieu la nuit, à la lueur des torches. Pour arriver à Némi, à l'heure dite, il fallait quitter Rome dès le matin, si l'on avait les moyens de transport ou la force physique nécessaires pour franchir en une journée la distance de 30 kilomètres environ qui séparait les deux points ; sinon on divisait la course par étapes. Le chemin était superbe : on suivait d'un bout à l'autre la fameuse voie Appienne, la « reine des voies romaines ». Nul n'ignore qu'elle existe encore aujourd'hui, presque intacte sur un bon nombre de kilomètres et qu'elle a été étudiée dans le plus grand détail par ceux

qui se sont occupés de la topographie du Latium. Il est donc assez aisé de suivre pas à pas, pour ainsi dire, les dames romaines dans leur voyage et de faire, en leur compagnie, comme Ovide, leur pèlerinage annuel. Nous aurons, d'ailleurs, un autre camarade de route, le poète Horace. Un jour, vous le savez, il lui prit envie de voyager et de se rendre à Brindes, où était Antoine et où l'on attendait Octave; pour y arriver il fallait prendre la voie Appienne. Le récit de ce voyage forme le sujet d'une de ses satires. Le conteur n'insiste pas beaucoup sur sa première journée, sans doute parce que le terrain était trop connu des Romains de Rome pour qu'il fût intéressant d'en parler, et aussi, parce qu'il ne lui était rien arrivé qui sortît de l'ordinaire ; mais les commentateurs modernes ont comblé la lacune et suppléé à son silence. Nous leur demanderons à l'occasion des renseignements.

Donc, au jour dit, la foule des femmes qui voulaient se rendre à Némi pour faire leurs dévotions prenait la direction de la voie Appienne ; et là, chacune, suivant ses ressources ou ses préférences, se mettait en route. Les plus modestes partaient à pied, la robe retroussée, en

bande joyeuse ; d'autres montaient sur un cheval ou sur un mulet, surtout les malades, assez vigoureuses encore pour pouvoir se passer d'un brancard ou d'une petite voiture. Les plus fortunées se faisaient porter en litière par leurs esclaves ou s'installaient commodément dans un chariot bien attelé. Lorsqu'on n'en possédait pas en propre, on s'adressait à des loueurs, à des corporations de voituriers, comme il en existait aux portes de toutes les grandes villes. La vieille voie romaine, pourtant si fréquentée d'habitude, prenait ce jour-là une animation extraordinaire. On n'y rencontrait plus seulement l'homme riche, fatigué de la ville, qui se rendait à sa villa, ou l'affranchi, fier de sa récente fortune, qui venait faire montre de ses chevaux de prix ; ou le commerçant qui se dirigeait en hâte vers les ports de Pouzzoles et de Brindes, points d'attache de ses bateaux ; ou le campagnard qui apportait au marché ses fruits et ses légumes, au pas d'un bœuf placide ou d'un âne têtu ; mais un mélange de tous les âges et de toutes les conditions : des femmes vieilles et malades et des jeunes filles, des mères et de petits enfants, vêtus des couleurs les plus diverses, riant, bavardant, criant. Tel était le

spectacle qu'offraient naguère nos routes de France, aux abords de pèlerinages célèbres, alors qu'il n'existait ni chemins de fer, ni trains de plaisir ; c'est celui que le voyageur peut encore contempler dans le pays d'Orient, au voisinage de quelque tombeau vénéré, où les femmes se rendent à jour fixe pour honorer la sainte qui y repose, portant au bras, dans quelque étoffe voyante ou dans quelque panier, les provisions de bouche nécessaires et tenant à la main les cierges multicolores chers à leur piété.

La voie Appienne sortait de Rome par la porte Capène et, dès les premiers pas, on voyageait en pleine histoire ou, si vous voulez, en pleine légende. C'est devant la porte Capène qu'Horace vainqueur avait rencontré sa sœur Camille et que, outré des reproches qu'elle lui adressait, il l'avait assassinée en s'écriant : « Meurs, avec ton amour déplacé, femme oublieuse de tes frères morts et de ton mari, oublieuse de ta patrie ! et que meure ainsi quiconque pleurera un ennemi de Rome. » On avait enseveli la jeune femme tout auprès, au bord de la route, sous un tombeau monumental. Un peu en avant reposaient, dans une ancienne carrière de tuf,

transformée en crypte, que l'on visite aujourd'hui encore, la série des illustres Scipions; les uns, comme Barbatus, grand-père de l'Africain, dans des sarcophages élégants; les autres dans de simples excavations, creusées à même le roc. Puis on passait sous un arc de triomphe élevé à Drusus par le sénat en souvenir de ses victoires; la statue équestre du personnage le surmontait, accostée de deux trophées. La porte franchie, on avait devant soi la campagne romaine. Et dès lors commençait pour le voyageur une longue pérégrination entre deux files interminables de monuments funéraires, de toute taille et de toute forme, qui bordaient le chemin à droite et à gauche. Pour qui ne craignait point de remuer les souvenirs du passé, il y avait là ample matière à la curiosité, et, pour qui en était capable, à la réflexion. On n'avait pas franchi un mille depuis la porte qu'on avait déjà dépassé le tombeau de la famille de l'empereur Septime Sévère; celui d'un favori de Domitien, Abascantus, et de sa femme; le colombaire des esclaves et des affranchis de Livie, femme d'Auguste, où plus de quatre cents urnes cinéraires étaient enfermées. Un mille plus loin on se trouvait en présence

d'un grand monument circulaire, encore debout aujourd'hui. Sur la face, dans un cadre, se lisent les mots : « Tombeau de Caecilia Metella, fille de Q. Caecilius Creticus, femme de Crassus ». Il fut élevé une cinquantaine d'années avant notre ère. Sa partie supérieure se terminait jadis par un cône surmonté de quelque ornement pointu : au moyen âge on rasa cette couverture et on fit du sommet de la tour la plate-forme d'une forteresse. La famille Caetani qui la possédait alors, s'y retrancha pour pouvoir surveiller à son aise les mouvements de son ennemie, la famille des Colonna. Les créneaux qui couronnent l'édifice remontent à cette époque. Cette transformation la sauva.

Au quatrième mille, en passant devant le tombeau du philosophe Sénèque, on pouvait se rappeler la noblesse de sa mort et méditer sur la reconnaissance des empereurs. Tacite nous a raconté comment l'illustre précepteur de Néron, revenant de Campanie, s'était arrêté dans une propriété qu'il possédait à cet endroit. Il était à peine arrivé qu'un centurion se présente à lui, de la part du prince, pour lui signifier son arrêt de mort. Cette nouvelle n'abattit point sa fermeté d'âme ; entouré de ses amis, qui fon-

daient en larmes, il les consolait; il leur léguait, disait-il, l'image de sa vie; il les exhortait à suivre les préceptes de la philosophie. Puis, après avoir embrassé sa femme, il se fit ouvrir les veines du bras. Mais, comme son corps était affaibli par la vieillesse et par un régime austère, et ne laissait échapper le sang que goutte à goutte, il ordonna que, pour hâter la mort, on lui coupât les veines des jambes et des jarrets. Comme la fin était encore trop lente à venir, il avala du poison; enfin on le porta au bain, dans l'étuve brûlante, dont la vapeur le suffoqua.

Le cinquième mille avait été témoin d'un fait plus célèbre encore. Là s'était livré le combat des Horaces et des Curiaces; là étaient tombés deux des champions de Rome. La lutte héroïque de ces héros est trop connue pour qu'il soit besoin d'y insister. Je me contenterai de vous rappeler qu'au dire de Tite-Live, on voyait encore de son temps les tombeaux de ces braves, à la place où chacun d'eux avait reçu la mort, « les deux Romains ensemble et plus près d'Albe, les trois Albains, du côté de Rome, à quelque distance les uns des autres, suivant qu'ils avaient combattu ». Or il existe, au cinquième

mille de la voie, deux tombeaux circulaires, en forme de tumulus, que chaque printemps recouvre d'un tapis de verdure et de fleurs sauvages. La piété populaire leur a donné le nom de « tombeaux des Horaces », et la nature semble vouloir y réaliser le vœu du vieil Horace:

Que des plus nobles fleurs leurs tombes soient couvertes!

Scientifiquement, rien n'autorise à croire que l'appellation soit méritée, bien au contraire; mais est-il plus certain que les Horaces aient jamais existé, qu'ils aient jamais combattu contre les Curiaces? A des personnages légendaires, il faut bien créer des tombeaux légendaires. Il suffisait à ceux qui passaient devant ces tombes de savoir qu'ils s'inclinaient devant des soldats morts pour la gloire de leur patrie et, pour ainsi dire, devant leur patrie elle-même.

Une sépulture plus modeste faisait vis-à-vis à ces tumulus, de l'autre côté de la voie. Le défunt, M. Caecilius, peut-être un parent de Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron, y avait fait inscrire une épitaphe en vers, digne d'attirer les regards des voyageurs : « Ce monument, y était-il dit, a été fait pour Marcus Caé-

cilius. Passant, il m'est agréable de te voir arrêté auprès de ma demeure. Bonne réussite dans tes affaires, bonne santé et dors sans soucis ! » On ne saurait être plus accueillant que ce défunt.

Au delà, il n'existait plus de tombeaux notables ; et pourtant l'un d'eux, aux environs du sixième mille, n'eût pas manqué d'attirer l'attention des dévotes de Diane et d'exciter leur curiosité, si elles avaient pu prévoir la fable que les savants du moyen âge devaient inventer à son sujet. En avril 1485, on y fit une découverte qui émut fortement les contemporains. L'un d'eux écrivit, à ce propos, à son correspondant :

« Connaissant votre amour des nouveautés, je vous envoie la nouvelle d'une trouvaille qui vient d'être faite sur la voie Appienne, à cinq milles de la porte, à l'endroit appelé *Statuario*. Quelques ouvriers, en cherchant des pierres et des marbres, découvrirent un sarcophage de grande beauté : il contenait un corps de femme avec une tresse de cheveux derrière la tête, à la façon des Hongrois de nos jours. Le cadavre était couvert d'un vêtement tissé d'or et attaché avec des cordelettes d'or. Vêtement et corde-

lettes furent dérobés, au moment de la découverte, en même temps qu'un anneau qu'il portait au second doigt de la main gauche. Les yeux étaient ouverts; le corps, remarquablement conservé, présentait une telle élasticité que la chair pouvait se creuser sous la pression du doigt et reprendre aussitôt sa position première. La forme du corps était extrêmement belle et l'apparence, celle d'une jeune fille de 25 ans. Beaucoup l'identifient à Tulliola, fille de Cicéron ; et je serais assez disposé à le croire parce que j'ai vu, fermée, tout près de là, une tombe avec le nom de Marcus Tullius et parce que l'on sait que Cicéron possédait une propriété dans les environs. Mais si personne ne peut dire de qui elle était fille, il est certain qu'elle était noble et riche de naissance. Le corps devait sa conservation à une couche de myrrhe, de baume et d'huile de cèdre, épaisse de deux pouces, dont il était enduit. La peau était blanche, douce et parfumée. On ne saurait décrire le nombre et l'enthousiasme de la multitude venue pour admirer cette merveille. Afin d'en faciliter la vue, les conservateurs ont accepté de porter ce beau corps au Capitole. Le sarcophage n'a pas encore été amené à

Rome, mais on m'a dit qu'on y lit : « Ici dort Julia Prisca Secunda. Elle a vécu 26 ans et un mois. Elle n'a commis d'autre faute que de mourir. » Il paraît qu'un autre nom est gravé sur la même tombe, celui de Claudius Hilarus, qui mourut à 46 ans. A en croire les bruits qui courent, ceux qui ont trouvé la tombe ont disparu, emportant avec eux de grands trésors. »

D'autres témoignages complètent cette lettre et précisent certains détails. Le sarcophage était noyé dans la construction du soubassement et le couvercle en était scellé au plomb. Quand on le souleva, une forte odeur de térébenthine et de myrrhe se répandit au dehors, au grand étonnement des assistants. Le corps était soigneusement déposé dans le sarcophage ; les jambes et les bras avaient conservé leur souplesse. La chevelure, blonde, était enfermée dans un filet d'or. La couleur de la chair donnait l'illusion de la vie. Les yeux et la bouche étaient à moitié ouverts et si l'on tirait à soi la langue, elle reprenait d'elle-même sa place naturelle.

Pendant les premiers jours qu'elle fut exposée au Capitole, cette relique ne présenta aucun signe de décomposition. Le troisième jour, on commença à noter des indices de putréfaction ;

la figure et les mains devinrent noires. Il fallut songer à se défaire de ce corps, que l'on avait réveillé de son sommeil de douze siècles et plus, pour satisfaire la curiosité de ses compatriotes d'un autre âge. Au lieu de le reporter dans le monument que lui avaient élevé ses parents, on chercha à s'en débarrasser à bon compte. Les uns disent que, sur les ordres du pape Innocent VIII, on l'enterra en secret au pied des murailles de la ville ; d'autres racontent qu'on le jeta dans le Tibre.

Arrivées vers le neuvième mille, les femmes qui se rendaient à Némi trouvaient devant elles une côte qui montait vers la ville de Bovilles, localité célèbre dans l'histoire du Latium. Après la destruction d'Albe-la-Longue, Bovilles lui avait succédé comme cité sainte ; elle avait reçu en dépôt la garde des sanctuaires et des cérémonies célébrées chaque année sur les monts Albains. Aussi le lieu était-il demeuré cher à la piété populaire. On n'oubliait pas, non plus, que suivant la tradition, c'est de Bovilles que partait, chaque matin, la bonne déesse Anna Perenna, déguisée en vieille femme pour porter tout fumants aux plébéiens retirés sur le Mont-Sacré, les gâteaux qu'elle avait passé la

nuit à pétrir. Ceux qui ne voulaient pas remonter si haut dans les annales romaines savaient que Bovilles avait reçu le corps d'Auguste, mort à Nola ; que les conseillers municipaux des villes voisines l'y avaient conduit pieusement et que, là, les chevaliers étaient venus de Rome le recevoir pour l'emmener ensuite solennellement dans la capitale. C'est donc avec respect que l'on traversait la petite ville, si riche en souvenirs.

Au delà on entrait sur le territoire d'Albano, peuplé jadis de villas. Le paysage qui se déroulait en ce point devant les yeux ne pouvait laisser insensible un Romain quelque peu soucieux des choses de sa patrie. « Parvenu, écrit Desjardins, en racontant le voyage d'Horace à Brindes, sur le petit plateau où se trouve la moderne Albano, Horace voyait se dérouler à ses pieds toute la campagne romaine, le pays des Rutules et celui des Latins. Que de religieux et patriotiques souvenirs devaient éveiller dans l'âme d'un Romain du Ier siècle tant de lieux consacrés par la présence des dieux primitifs du vieux Latium et par les victoires des soldats laboureurs des anciens âges ! Combien les regards devaient se porter avec amour

sur cette terre si chèrement conquise par la valeur des légions sous les rois et les consuls ! Toute l'histoire de ces temps héroïques semble se dérouler dans cette belle plaine : au loin dans les vapeurs dorées du Tibre, la Ville éternelle ; à l'horizon la mer calme et brillante aux derniers feux du jour, cette mer de Tyrrhénie qui a porté les vaisseaux troyens au rivage de Laurente, les Bois sacrés de Picus, de Jupiter Indiges ; la source du Numicius, habitée par les Nymphes, les oracles de Faune et de Pilumne, vers la côte maritime ; puis, plus près, le sol tant de fois arrosé par le sang de ces héros aux bras forts, aux mœurs pures, le champ où combattirent les Horaces et les Curiaces, où vainquirent les Cincinnatus, les Claudius ; où Coriolan réunit contre Rome tant de peuples armés par sa colère, séparés par sa pitié. Au delà du Tibre, on voyait les sommets grisâtres de l'Etrurie. Sur la pente même qu'Horace venait de gravir, entre Bovilles et la villa de Pompée, avait eu lieu, peu d'années auparavant, la fatale rencontre de Milon et de Clodius. L'on devait montrer encore sur la voie Appienne, le lieu où le client de Cicéron avait frappé sa victime et l'auberge où le corps sanglant avait

été déposé, près du temple de la Bonne-Déesse. »

A la sortie d'Albano, la route descendait par une pente assez rapide le flanc méridional du Mont-Albain, passait entre un lac desséché, à droite, et une colline, à gauche; et arrivait à Aricia, aujourd'hui Ariccia. C'était le premier gîte d'étape sur la voie Appienne; là Horace s'arrêta le soir du jour où il s'était mis en route. « Sorti de Rome la grande, a-t-il écrit, Aricia m'offrit l'hospitalité; l'auberge était modeste », ni plus ni moins sans doute, que la plupart des hôtels ouverts aux voyageurs le long des grandes routes dans le reste du monde romain. La société n'y était guère choisie : les palefreniers et les muletiers en formaient le fond. Tout le monde y criait; les cours et les chambres étaient pleines de fumée et de mauvaises odeurs, les coussins et les matelas étaient rembourrés de barbes de roseau en guise de plumes et habités en été par de nombreux insectes que Pline l'Ancien appelle *cauponarum aestiva animalia* et dont les *osterie* actuelles conservent pieusement la tradition.

La foule des femmes qui avait quitté Rome dans la matinée, arrivait à Aricia vers le soir.

Un grand nombre demeuraient assurément quelque temps dans les auberges du lieu pour se reposer et pour prendre quelque nourriture ; chacune sortait de son sac, de son panier, de sa voiture les provisions qu'elle avait apportées et achetait sur place le complément. Vous saurez qu'Aricie était renommée par ses poireaux et que le pays produisait un vin excellent, dont il n'a pas perdu le secret. C'était un beau jour pour les cabaretiers du pays.

C'en était un aussi pour les mendiants, dont la multitude en cet endroit et l'avidité avaient passé en proverbe. Dès qu'ils voyaient arriver une voiture de pèlerins, ils se précipitaient au-devant d'elle, imploraient les voyageurs, les fatiguaient de leurs inlassables supplications. Juvénal, parlant d'un vil flatteur, ne trouve rien de mieux que de le comparer à cette gent maligne : « il est digne, dit-il, de mendier aux chars d'Aricie et d'envoyer des baisers aux voitures qui descendent la pente du chemin. » Mais des dévots qui viennent en pèlerinage doivent avoir la main ouverte et la bourse complaisante. Diane était là pour les dédommager de leurs aumônes.

La nuit venue, il fallait songer à gagner le

temple. Tandis que la voie Appienne continuait vers le sud-est, une route de traverse, orientée vers l'est, le *Clivus Aricinus*, montait aux sommets qui dominent le lac; les traces en existent encore sur une certaine longueur. La première partie, d'Aricie jusqu'à la villa Cesarini de Genzano, a totalement disparu; mais à partir de là, on en suit très bien le tracé pendant deux kilomètres, à travers les buissons et les arbres; tantôt elle était faite d'une chaussée en cailloux agglomérés, tantôt, au contraire, elle était taillée à même le roc.

La pente s'élevait très rapidement de 150 mètres à 450 mètres. Arrivée au pied de la plateforme qui supportait le temple, elle la contournait et y pénétrait par le sud-est.

Qu'on se figure une belle nuit d'août, le ciel peuplé d'étoiles, la bise nocturne soufflant à travers le feuillage odorant des bois de chênes et de pins, échauffés par la chaleur du jour; qu'on se représente cette longue théorie de femmes disséminées, un cierge à la main, sur toute l'étendue de la route; les malades gravissant avec peine la colline, quand ils n'étaient pas portés à dos d'hommes ou d'animaux, le cœur joyeux, néanmoins, dans l'espoir d'une

guérison prochaine, et impatients de se tremper dans la source sacrée; tout ce peuple chantant des hymnes et récitant des prières en l'honneur de la déesse, du genre de celles qu'Horace a conservées dans son *Chant séculaire :*

« Toi qui ouvres le sein des mères à l'homme mûr pour la vie, ô douce Hithyia, Lucine ou Génitale, sous quelque nom que tu veuilles être invoquée, protège les mères, multiplie les enfants.

» Reine des astres, déesse aux deux cornes de feu, écoute les vœux des jeunes Romaines.

» Toi qu'on adore sur l'Aventin et sur l'Algide, Diane, prête aux prières des enfants une oreille favorable ! »

Qu'on imagine encore les prêtres sortant au-devant de cette foule et lui ouvrant toutes grandes les portes de l'enceinte sacrée; les fidèles s'y précipitant, les mains pleines d'ex-votos achetés dans les boutiques d'objets de piété voisines de l'entrée : statuettes, guirlandes, couronnes, tableaux représentant des miracles; le temple illuminé; les autels fumant de sacrifices; le parfum de l'encens remplissant l'air, et, pour couronner la scène, le croissant de la lune étincelant en plein ciel et se reflétant

dans l'eau sombre du lac, que les poètes appelaient le « Miroir de Diane ».

Grand et beau spectacle de piété ardente, cérémonie singulièrement émouvante, dont les assistants devaient longtemps garder, de retour dans leur demeure, un profond souvenir!

Quelques jours après mon excursion à Genzano, je revenais de Naples à Rome par le chemin de fer. L'obscurité commençait à envelopper la campagne et la forme des monts Albains qui fermaient l'horizon, s'effaçait, enveloppée par la nuit. Peu à peu, cependant, les villes de Genzano, d'Ariccia, d'Albano s'éclairèrent. D'abord de petites lumières éparses s'étaient allumées çà et là dans les maisons ; puis leur nombre s'était multiplié ; les points de feu gagnaient de proche en proche, se poursuivaient, s'alignaient en files; et leur éclat, tremblotant, leur donnait l'apparence de la mobilité.

Plongé dans la contemplation de ce spectacle et hanté par les souvenirs antiques que l'Italie éveille en nous, j'ai eu, ce jour-là, l'illusion passagère qu'une fois encore, les femmes de Rome allaient en procession au temple de Némi par la route d'Aricie et que c'étaient leurs cierges qui scintillaient, au loin, sur la montagne.

H. Demoulin, Sc.

Fig. 1. — Grand Stûpa de Sânchi.

(*Vue générale, prise de l'Est*).

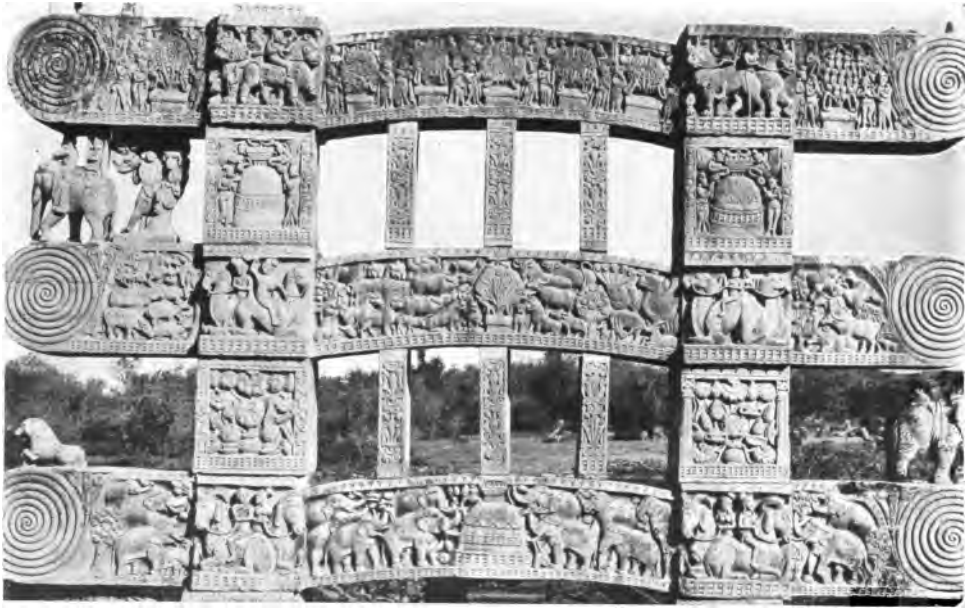
E. Leroux, Ed

H. Demoulin, Sc.

Fig. 2. — La Porte Orientale.

(*Façade antérieure*).

E. Leroux, Éd



H. Demoulin, Sc

Fig. 3. — La Porte Orientale.

(Façade postérieure des linteaux).

E. Leroux, Edt

H. Demoulin, Sc.

Fig. 4. — Génie gardien de la Porte.

(*Face intérieure du jambage gauche*).

E. Leroux, Edr

H. Demoulin, Sc.

Fig. 5. — La Conversion des Kâçyapas.

(*Face intérieure du jambage gauche*).

E. Leroux, Ed

H. Demoulin, Sc.

(Fig. 6. — L'Arrivée a Kapilavastou.

(Face intérieure du jambage droit).

croux, Ed'

H. Demoulin. Sc.

Fig. 7. — Le grand Départ de la Maison.

(*Façade antérieure du linteau médian*).

H. Demoulin. Sc.

Fig. 8. — Procession a l'Arbre de la Bodhi.

(*Façade antérieure du linteau inférieur*).

LA PORTE ORIENTALE
du Stûpa de Sânchi

(MOULAGE DU MUSÉE GUIMET)

PAR

M. A. FOUCHER

Le visiteur du Musée Guimet ne peut manquer d'apercevoir, au milieu de la cour intérieure, une porte monumentale et couverte de bas-reliefs; mais il y a toutes les chances du monde pour qu'il se borne à lui jeter au passage un regard rapide et distrait. Reproduction d'un lointain original indien, ce moulage ne peut naturellement avoir la prétention de parler à nos yeux d'Européens ni de réveiller en nos esprits le souvenir d'aucune légende traditionnelle. Aussi bien, amenons devant lui un Indien quelconque; il demeurera aussi perplexe et, s'il est honnête, aussi muet que nous. Ne vous hâtez pas toutefois de conclure que

ces sculptures n'aient jamais eu de signification pour personne, puisqu'aujourd'hui leurs compatriotes eux-mêmes n'y comprennent plus rien. Imaginez seulement qu'on institue sur nous une expérience analogue et qu'on nous transporte, par exemple, devant l'un des porches de la cathédrale de Chartres; combien sauraient lire, sans préparation aucune, dans la magnifique Bible historiée ainsi brusquement ouverte devant eux? Vous savez qu'au XVIIIe siècle personne ne se serait rencontré qui en fût capable, et il a fallu qu'au siècle dernier toute une phalange de patients chercheurs réapprît le sens perdu des scènes et des figures peintes sur les vitraux ou sculptées sous les voussoirs par nos imagiers du Moyen-Age. Les conditions sont exactement les mêmes pour ce portail de Sânchi; avec le temps, le sujet de ses bas-reliefs a fini par devenir, même pour les descendants de ceux qui l'avaient jadis bâti et sculpté, une véritable énigme : ce à quoi je vous convie, c'est à en chercher ensemble le sens.

J'ajoute que, fastidieuse ou non, cette recherche est une sorte d'obligation à laquelle nous ne saurions décemment nous dérober plus longtemps. C'est en effet l'original, et non la repro-

duction de cet édifice, qui a failli venir à Paris. En 1867-8, la Begum de Bhopâl fut sollicitée d'offrir à l'empereur des Français l'une des quatre grandes portes du *stûpa* de Sânchi, c'est-à-dire une portion du plus bel, du plus vieil, et même du seul ensemble architectural que nous ayons conservé de l'Inde ancienne. La Begum, indifférente, ne demandait pas mieux; mais le résident anglais intervint, et cet acte de vandalisme — nous sommes d'autant plus à l'aise pour le qualifier ainsi à distance, que le projet échoua — ne fut heureusement pas perpétré[1]. Cependant le gouvernement anglo-indien comprit qu'il y avait là des vestiges archéologiques capables d'éveiller l'intérêt des artistes et des savants. Dès 1869, il fit exécuter à grands frais quelques moulages de la porte orientale, l'une des deux seules qui fussent restées debout, et, très libéralement, il les distribua entre Londres, Edinbourg, Dublin, Berlin et Paris. Celui qui nous échut a déjà connu, depuis bientôt quarante ans, quelques vicissitudes; érigé d'abord au Musée

1. Voir Rousselet, *L'Inde des Rajahs*, p. 522-25 et cf. H. Cole, *Great Buddhist Tope at Sânchi*, introd. *Tope* est l'équivalent anglo-indien du sanskrit *stûpa* (pron. *stoupa*).

des Arts décoratifs, du temps où celui-ci occupait le vieux « Palais de l'Industrie » aux Champs Élysées, il dut en être déménagé, pour cause de démolition, et trouva enfin un asile — sinon un abri — dans la cour du Musée Guimet. En revanche ce cadeau coûteux et un peu encombrant n'a encore fait chez nous l'objet d'aucune étude spéciale ; c'est cette trop longue négligence que nous allons nous efforcer de réparer.

I

Le grand Stûpa de Sânchi. — Les nombreuses ruines qui parsèment les environs du village de Sânchi-Kânâkeda (en sanskrit, Kâkanâda), près de Bhilsa, sont situées au cœur même de l'Inde centrale, sur l'ancienne grande voie du commerce entre Pâṭaliputra (Παλίβοθρα, Patna), la capitale des empereurs Mauryas, et Bharukaccha (Βαρύγαζα, Bharotch ou Broach) par Ujjayinî (Ὀζήνη, Ujjein). Sânchi est même devenu une station de l'*Indian Midland Railway* et les express s'y arrêtent facultativement pour y déposer quelques touristes. Mais c'est sans doute au délaissement de la vieille route et à la raréfaction subséquente de la

population que les vieux sanctuaires bouddhiques, dont sa colline rocheuse est couronnée, ont dû d'avoir exceptionnellement échappé tant au fanatisme des envahisseurs musulmans qu'à la cupidité des Hindous modernes. Tandis que, à 300 kil. dans le nord-est, le *stûpa* contemporain et tout à fait analogue de Barhut, dont nous aurons si souvent à le rapprocher, avait été aux trois quarts détruit par les villageois du voisinage, qui l'exploitaient comme carrière, le monument principal de Sânchi était encore en excellent état de conservation quand il fut pour la première fois visité en 1818 par le général Taylor et décrit en 1819 par le capitaine Fell. En compensation, il eut beaucoup à souffrir, trois ans plus tard, des fouilles brutales qui lui furent infligées, sans merci pour l'art et sans profit pour la science, par des amateurs anglais[1]. De 1881 à 1883, le service des antiquités s'est efforcé de réparer tant bien que mal ces fâcheux dégâts. On reboucha l'énorme brèche béante qui avait été pratiquée dans un tiers du dôme central sous le prétexte de vérifier s'il était plein ou creux; on releva (d'ailleurs en

1. Sur tous ces points, voir le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, III, 1834, p. 489 et IV, 1835, p. 712.

plaçant plusieurs des linteaux sens devant derrière et en oubliant dans les décombres quelques fragments des jambages) les deux portes Sud et Ouest, dont la seconde ne s'était écroulée que sous le poids des déblais inconsidérément rejetés sur elle; enfin, avec un zèle presque excessif, on débroussailla tout l'emplacement, sans épargner aucun arbre. La fig. 1, sorte de vue cavalière prise de l'est au soleil levant, vous renseignera mieux que de longues descriptions sur l'état et l'aspect général de l'édifice[1].

Comme tous les vieux *stûpa*, il se compose essentiellement d'un dôme hémisphérique massif, surélevé sur un soubassement également circulaire, auquel on accédait par un escalier. Le tout était construit en briques revêtues d'un parement de pierres, lequel était à son tour recouvert d'une épaisse couche de mortier qui subsiste encore par endroits. La terrasse, ici haute de $4^{m}25$ et large de $1^{m}70$, servait évidemment de promenoir aux circumambulations des fidèles. Le dôme — sorte de reliquaire

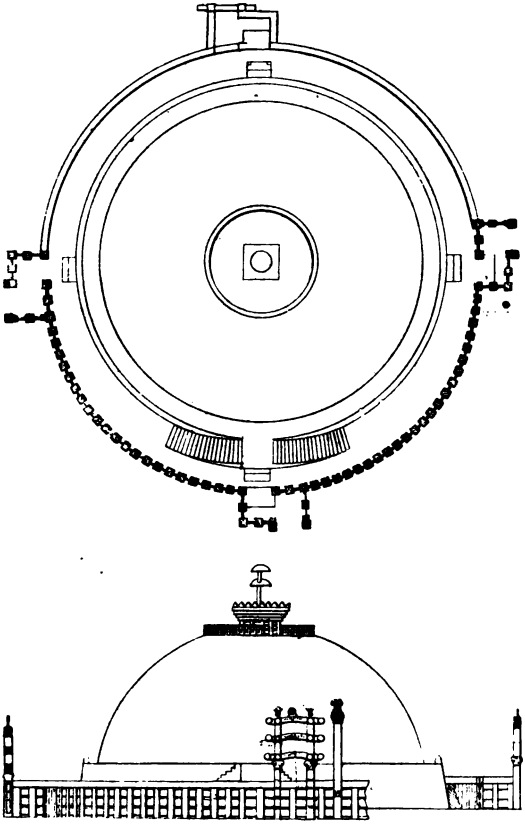
1. Je dois la communication de cette photographie et des suivantes à l'obligeance de M. J.-H. Marshall, le distingué directeur général de l'Archéologie de l'Inde.

géant, dont, dans l'espèce, on n'a pas retrouvé le dépôt de reliques — mesure 12m80 de hauteur avec un diamètre de 32m30. Le seul élément qui manque aujourd'hui à ce tumulus stylisé est le motif d'architecture qui lui servait de couronnement : mais il est aisé de le compléter par la pensée à l'aide des bas-reliefs (voir fig. 2 et 3). Ils reproduisent très fréquemment la silhouette caractéristique de ce pinacle, avec les deux parasols honorifiques qui le surmontaient et qui devaient porter l'élévation totale à environ 25 mètres.

Ce sanctuaire est entouré, selon l'invariable coutume de l'Inde, d'une balustrade en pierre qui le défendait contre les profanations et qui, en dépit de sa lourdeur massive, est visiblement imitée d'une barrière en bois. De forme légèrement oblongue, elle mesure transversalement 43m60 de l'est à l'ouest, et 1m10 de plus du nord au sud, afin de laisser de la place pour l'escalier. Dans ses montants, hauts de 3m10, s'ajustent, à mortaises et à tenons, trois traverses et une main-courante, haute, celle-ci, de 0m68. Aux quatre points cardinaux, une coupure était ménagée de telle manière que l'interruption ne fût pas apparente à l'œil, masquée qu'elle était

à chaque fois par un coude en retour de la clôture. Quand à ces entrées de biais on imagina d'ajouter des portes franches, il fallut relier le jambage de droite de chacune de ces dernières à la balustrade par un raccord à angle droit : on acheva ainsi de former quatre vestibules rectangulaires, fermés sur les faces perpendiculaires, et dont les vides et les pleins alternent sur les faces parallèles, par rapport au monument (voir le plan ci-contre).

Ces quatre portes ou *toraṇa*, de dimensions et de dispositions à peu près constantes, sont également un travail de charpentiers bien plutôt que de maçons, et il est même surprenant qu'on ait eu la hardiesse de les exécuter en pierre. Elles reposent sur deux piliers carrés, de 0^m 68 de côté et de 4 mètres d'élévation, avec un écartement de 2^m 15. Ces deux jambages sont surmontés de deux grands chapiteaux, hauts de 1^m 25, et décorés une fois d'atlantes nains, une fois de lions et deux fois d'éléphants. Ceux-ci supportent à leur tour non moins de trois linteaux légèrement incurvés et débordant des deux côtés, mais dont les saillies latérales vont en diminuant, sans doute pour accentuer l'impression de hauteur de l'ensemble (cf. fig. 2).



LE GRAND STÛPA DE SÂNCHI
(Plan et élévation d'après A. Cunningham,
The Bhilsa Topes, pl. VIII.)

Le tout monte à environ 10 mètres, sans compter les symboles mystiques du sommet. Des cariatides, d'une silhouette assez heureuse, relient le côté extérieur des chapiteaux à la première architrave; d'autres figures de femmes, d'hommes, de chevaux avec leurs cavaliers, d'éléphants avec leurs cornacs meublaient jadis les intervalles des dés qui séparent les linteaux. Il convient de remarquer tout de suite que ces statues sont à peu près les seuls morceaux de sculpture achevée en ronde-bosse que nous ait légués l'Inde ancienne; le plus souvent, les images même de divinités, comme celles qui décorent ici le bas des montants, n'étaient pas entièrement détachées du bloc dont le ciseau de l'artiste les avaient extraites. Par ailleurs linteaux, dés et jambages ont toutes leurs faces visibles couvertes de bas-reliefs. La question est de savoir ce que représentent ces sculptures.

II

Les moyens d'identification. — A première vue, le problème peut paraître susceptible d'une solution des plus simples. On distingue,

en effet, un peu partout des *graffiti* profondément gravés dans le vieil alphabet indien qui se lit, comme le nôtre, de gauche à droite : il semble donc que nous n'aurions qu'à nous approcher et à déchiffrer. Mais à mesure que nous avançons dans cette tâche, à mesure diminue notre espoir d'y trouver le genre de renseignements que nous cherchons. Tout ce que nous apprenons à chaque fois dans les quelque 375 inscriptions relevées tant sur la balustrade que sur les portes[1], c'est que tel individu ou tel corps constitué a fait don de tel montant ou de telle traverse, bref de la pièce sur laquelle justement, afin que nul n'en ignorât, il a pris soin de faire inscrire son nom. Nous pouvons prendre comme type celle qui s'étale au beau milieu de la façade du jambage gauche de la porte orientale; elle nous dit simplement :

Korarasa Nâgapiyasa Acchâvaḍe sethisa dânaṃ thabo : (ce) pilier (est le) don du banquier d'Acchâvaḍa, Nâgapiya, natif de Kurara.

Assurément ces indications sont loin d'être entièrement dépourvues d'intérêt. Elles nous apprennent pour commencer que, sinon le

1. Ces inscriptions ont été étudiées en dernier lieu par G. Bühler, dans l'*Epigraphia Indica*, t. II, p. 87 et suiv., 366 et suiv.

monument, du moins son entourage, a été construit par souscription publique, avec affectation spéciale des cotisations, comme telle fondation religieuse moderne : de fait, les inscriptions les plus analogues à celles de Sânchi sont celles que chacun peut lire, peintes en rouge, sur les murs et les piliers de la nouvelle basilique de Montmartre, pour la satisfaction mondaine des pieux donateurs. Ces épigraphes votives, et un tantinet ostentatoires, nous renseignent encore indirectement sur bien des choses — par exemple sur la condition sociale des souscripteurs individuels, qui appartiennent presque tous à la classe moyenne des marchands et des banquiers, celle où se recrutaient le plus volontiers les fidèles bouddhistes ; — ou encore sur les détails de l'exécution artistique, alors qu'on nous donne un des jambages de la porte Sud comme le don en nature, le chef-d'œuvre en même temps que *l'ex-voto* des ciseleurs sur ivoire de la ville voisine de Vidiçâ ; — ou enfin sur la date des sculptures que la mention incidente, sur cette même porte, du roi régnant Sâtakaṇi nous permet de rapporter au milieu du IIe siècle avant notre ère : mais, sur le sujet des scènes représentées, les ins-

criptions et leurs graveurs sont d'un mutisme désespérant. Evidemment les sculpteurs de Sânchi ont compté, pour assurer en tout temps l'intelligence de leurs œuvres, sur leur talent pittoresque d'illustrateurs ; en cela ils se sont montrés beaucoup moins prévoyants et moins modestes que ceux de leurs confrères qui venaient de décorer la balustrade de Barhut et n'avaient pas jugé inutile de graver sur la pierre le titre de leurs bas-reliefs.

Autant le dire tout de suite : une analogie avec un motif postérieur et connu, un détail caractéristique réveillant le souvenir d'un texte, un nombre déterminé d'objets formant un groupe traditionnel, tous ces adjuvants et d'autres encore auraient sans doute fini par ouvrir la voie à l'interprétation de quelques panneaux de Sânchi ; mais il est douteux que ces trouvailles isolées eussent jamais dépassé le stade des hypothèses ingénieuses et mérité d'être considérées autrement que comme des jeux d'esprit. Si nous pouvons arriver en cette matière à des certitudes d'un caractère scientifique, c'est aux bons imagiers de Barhut que nous le devons[1]. Ce sont eux qui, grâce aux

1. Les sculptures de Barhut ont déjà fait l'objet d'une des

indications parfaitement explicites qu'ils nous ont eux-mêmes transmises sur le sujet de leurs compositions, nous ont livré la clef du vieil art bouddhique. Dans le cas de Sânchi, où il s'agit d'expliquer un monument tout voisin dans l'esprit comme dans l'espace et le temps, on conçoit aisément que ces précieuses et sûres données devront être notre premier et constant recours. En même temps qu'un fond d'interprétations acquises d'avance, elles fourniront un point de départ solide pour de nouvelles recherches : car on peut compter que les identifications s'appelleront l'une l'autre et que les panneaux s'éclaireront mutuellement, ne serait-ce que pour des raisons de voisinage. Au total, il ne faut pas désespérer de voir la plupart de ces tableaux de pierre s'animer peu à peu sous un regard attentif et finir par nous faire entendre, grâce à leur mimique expressive, le message qu'ils avaient mission de transmettre à la postérité.

Conférences du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation, t. XXX, 1908.

III

Décors, images et symboles. — Si nous abordons pratiquement la tâche ainsi définie, il nous apparaîtra vite que nous n'aurions pu entièrement nous passer des renseignements ou des confirmations que nous apporte le témoignage écrit de Barhut, sauf en ce qui concerne les bas-reliefs purement décoratifs. Il va de soi que les lumières naturelles suffisent toujours et partout à comprendre le sens et à apprécier la valeur esthétique d'un motif uniquement destiné au plaisir des yeux. Rien n'est plus simple encore que de répartir ces ornements en diverses catégories, selon qu'ils sont empruntés à la faune, à la flore ou à l'architecture, tant locales qu'étrangères. Nos connaissances archéologiques n'auront pas besoin d'être fort étendues pour reconnaître l'origine iranienne d'un certain nombre d'entre eux, lions ou griffons ailés, chapiteaux campanulés et surmontés de deux animaux adossés, palmettes de chèvrefeuille, merlons, dents de scie, etc. Nous trouverons au contraire un goût de terroir aux ornements en balustrade, aux arcs en fer à cheval,

aux guirlandes de lotus ou encore aux éléphants si spirituellement croqués d'après nature. Mais ces identifications à la portée des enfants ou ces distinctions plus savantes ne nous apprennent absolument rien, pas plus sur les scènes que sur les idoles auxquelles ces décors ne font après tout que servir de cadre.

Dès l'instant que nous nous trouvons en présence de nos semblables, le problème de leur identification devient infiniment plus complexe. Même pour les personnages isolés nous ne saurions nous contenter, comme pour les animaux, d'une simple désignation d'espèce. Il nous faut à tout le moins discerner leur véritable nature, soit divine, soit humaine ; puis tâcher de déterminer leur rang social sur la terre ou dans les cieux; enfin mettre, si possible, un nom propre sur chacune de ces figures. C'est beaucoup demander. Assurément nous n'avons aucune peine à reconnaître dans une fréquente image féminine, assise sur un lotus et copieusement douchée par deux éléphants, le prototype des représentations modernes de Çrî, la déesse hindoue de la Fortune. En revanche, nous n'aurions trop su que dire des belles dames qui raccordent le jambage avec

le premier linteau, si nous ne les retrouvions sur les piliers de Barhut. Elles ont gardé, ici comme là, outre leurs charmes opulents et leur costume sommaire, leur pose éminemment plastique et continuent, comme il est écrit, « à recourber en arc la liane de leur corps » et « saisissant une branche de manguier, à s'y suspendre, laissant voir leurs seins pareils à des cruches d'or (*Buddha-carita*, V, 52 et IV, 35) » : mais, là de plus qu'ici, elles portent encore une petite étiquette qui nous enseigne à voir en elles, au lieu de simples bayadères, des divinités, à la vérité d'ordre inférieur, de celles que nous appellerions des fées. Du même coup, dans ces personnages laïques qui, debout au pied des jambages, nous révèlent de leur côté les modes masculines de l'Inde centrale au IIe siècle avant notre ère, nous apprenons à reconnaître des demi-dieux et des génies, gardiens des quatre entrées du sanctuaire comme des quatre points cardinaux[1].

D'autre part nous avons dit que des considérations numériques peuvent parfois nous mettre sur la voie de l'interprétation. Prenons le

1. Voir plus bas, *Catalogue*, nos 1 *b* et 5 *a*, et cf. Cunningham, *Barhut*, pl. XXI-XXIII.

jambage droit (ou Nord) de la porte orientale. Sa façade est divisée en panneaux dans chacun desquels on voit un dieu, si l'on en croit ses attributs, siégeant comme un roi de l'Inde au milieu de sa cour. Chacune de ces compositions, prise à part, ne nous dit absolument rien : mais, si l'on fait abstraction de la dernière terrasse, on constate qu'il y a six de ces compartiments... Ce nombre seul est un trait de lumière et il n'en a pas fallu davantage à M. A. Grünwedel pour conjecturer avec infiniment de vraisemblance que nous voyions, étagés sur ce pilier, les six premiers des 27 paradis superposés du bouddhisme, — les seuls d'ailleurs qui fassent partie du domaine des plaisirs sensuels et par suite de celui de nos sens. C'est à peine si nous pouvons encore apercevoir à mi-corps, au balcon de la plus haute terrasse, les dieux du ciel de Brahmâ, qui déjà appartiennent à une autre sphère : un degré de plus et, telles les âmes paradisiaques du Dante, les divinités supérieures, devenues de pures lumières, échappent par définition à l'emprise des arts plastiques. L'identification se justifie donc admirablement et se trouve confirmée jusque par l'uniformité et la banalité des

scènes : car on sait assez que, si les tourments des enfers sont d'ordinaire très variés, il n'y a rien de plus monotone que le bonheur des cieux, selon les représentations qu'on en a tentées. Cependant l'hypothèse ne devient tout à fait convaincante qu'après comparaison avec les tableaux inscrits du paradis des Trente-trois dieux à Barhut[1].

Un autre exemple est encore plus caractéristique à ce point de vue. Sur le fronton postérieur de la même porte (fig. 3) est figurée une rangée de trônes vides, sous des arbres, entre des adorateurs divins et humains. On compta : il y en a sept : et là-dessus, un bouddhisant averti, comme S. Beal, eut vite fait de retrouver sept arbres miraculeux dans la légende du Maître : malheureusement il serait facile d'en énumérer davantage encore. L'analogie de certaines séries du Gandhâra ou d'Ajaṇṭâ fournirait aujourd'hui une explication plus satisfaisante en suggérant que c'était là une façon symbolique de représenter les sept Bouddhas traditionnels de notre âge du monde, dont le dernier fut Çâkya-mouni. Mais vous sentez à

1. Voir plus bas, *Catalogue*, n° 6, et cf. Cunn., *Barhut*, pl. XVI, 1, et XVII, 1, et Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XXX, 1.

quel point cette conjecture resterait, c'est le cas de le dire, en l'air... Eh bien, les bas-reliefs inscrits de Barhut en ont fait une certitude. Ils nous montrent en effet successivement tous ces mêmes arbres, dont l'essence est aisément reconnaissable, au-dessus de ces mêmes sièges de pierre, entre les mêmes orants; mais chacun d'eux porte cette fois, comme sur un écriteau, le nom du Bouddha dont il évoque le souvenir, et ainsi nous ne pouvons plus douter que l'intention de ces vieux imagiers ne fût bien de représenter les sept Illuminés du passé par les sept arbres sous lesquels ils s'assirent pour atteindre à l'illumination[1].

Vous apercevez déjà et il suffit de résumer en une phrase les conséquences immédiates de cette importante constatation. En suivant toujours la même piste, nous apprendrons à reconnaître, après le symbolisme de l'arbre, qui désigne l'arrivée du Bouddha à la *Sambodhi*, celui de la roue qui signifie sa prédication, et enfin celui du *stûpa* ou tumulus qui est l'emblème de son *Pari-nirvâṇa*. La comparaison des stèles, sur lesquelles la vieille école

1. Voir plus bas, *Catalogue*, n° 10 *b*, et cf. Cunn., *ibid.*, pl. XXIX-XXX et Ferg., *ibid.*, pl. IX et X *a* (linteau médian de la porte Nord).

d'Amarâvatî, dans l'Inde méridionale, s'est plue à grouper les représentations des « quatre grands miracles », achèvera de fixer nos idées sur tous ces points. Du même coup nous n'aurons pas seulement identifié en gros une bonne moité des bas-reliefs de Sânchi ; nous serons encore suffisamment familiarisés avec les secrets de l'atelier pour pouvoir aborder avec chances de succès l'interprétation du reste de ses œuvres.

IV

Les scènes légendaires. — Veuillez songer en effet que l'Acquisition de l'omniscience, le Premier sermon et le Suprême trépas sont, avec la Nativité ou la Vocation, les quatre épisodes capitaux de la légende bouddhique. Or il est à peine besoin de dire que toutes les scènes de Sânchi sont uniquement consacrées à illustrer cette légende. Dans l'ordre chronologique elles se répartiront naturellement en trois catégories, selon que le sujet en est emprunté aux vies antérieures, à la vie dernière ou aux temps postérieurs à la mort définitive du Bienheureux.

A commencer par les renaissances passées, on sait assez que ces *jâtaka*, comme les Indiens les appellent, sont les motifs favoris des vieux sculpteurs de Barhut : et, cette fois encore, nous ne saurions nous mettre à meilleure école pour apprendre à lire ces rébus de pierre. Car il faut bien avoir présent à l'esprit que tous ces bas-reliefs sont ce que nos dessinateurs appellent des « histoires sans paroles » : seulement au lieu d'égrener les épisodes successifs dans une suite de cadres distincts, les vieux maîtres indiens, comme ceux de notre Moyen-Age, ne craignaient pas de juxtaposer les incidents et de répéter les personnages à l'intérieur d'un même panneau. Une fois au courant de ce procédé, ce n'est plus qu'un jeu d'expliquer leurs œuvres et de suivre, à travers le désordre apparent des acteurs, et sous l'entassement des détails de genre dont s'encombre volontiers la mise en scène, le fil édifiant du récit. Ajoutons que ce jeu est d'autant plus attrayant qu'en dépit de certaines maladresses techniques, on ne peut qu'admirer les dons naturels de nos sculpteurs[1].

1. Nous n'avons relevé sur la porte Est aucun spécimen de *jâtaka* : mais pour qu'on ne croie pas qu'ils fussent exclus du

Dans les scènes de la vie dernière du Maître nous trouverons, bien entendu, en usage la même méthode de composition. Mais il s'y ajoutera une autre convention, des plus inattendues, et capable de dérouter complètement nos recherches, si nous n'en étions par ailleurs avertis ; ou plutôt, et pour mieux dire, ce n'est pas qu'aucun élément vienne augmenter la complication pittoresque du tableau : c'est au contraire quelque chose qui y manque, et ce quelque chose n'est rien moins que la figure du héros principal. Dans toutes ces illustrations de la biographie du Bouddha nous apercevrons ce qu'il plaira à l'auteur, sauf le Bouddha lui-même. Il y a déjà bon nombre d'années que les bas-reliefs inscrits de Barhut, en nous avertissant que tel fidèle, à genoux devant un trône vide seulement surmonté d'un parasol ou marqué d'un symbole, est en train « d'adorer le Bienheureux », ont mis hors de doute cette perpé-

répertoire de Sânchi, signalons ceux de l'éléphant Ṣaḍdanta sur la face postérieure du linteau médian de la porte Sud (Ferg., pl. VIII), du ṛishi Ekaçṛiṅga, aussitôt reconnaissable à son unique corne frontale, et du prince Viçvantara sur le linteau inférieur de la porte Nord (Ferg., pl. IX-X *a* et XXIV, 3), du Mahâkapi et de Çyâma sur le jambage Sud de la porte Ouest (Ferg., pl. XVIII-XIX et XXXIV).

tuelle et surprenante abstention. Les sculptures de Sânchi, dans leur ensemble mieux conservées, nous apprennent sur ce point quelque chose de plus que les débris de Barhut. Nous savions déjà par ceux-ci que l'ancienne école de l'Inde centrale ne disposait pas d'un type du « Bouddha parfaitement accompli » : la façade du linteau médian de notre porte orientale, qui raconte la « vocation du Bodhisattva » (fig. 7), vient nous attester à son tour qu'elle ne s'abstenait pas moins rigoureusement de figurer le Prédestiné même avant la *Sambodhi*, alors qu'il eût été si simple et si facile de lui prêter les traits courants de Viçvantara ou de tel autre « prince héritier ». C'est là un fait nouveau, et de première importance dans le petit cercle de l'archéologie bouddhique. A la liste des représentations conventionnelles du Bouddha par un trône de pierre, l'empreinte de deux pieds, une roue ou un emblème tricuspide, il faut à présent ajouter celle, non moins étrange, du Bodhisattva par un cheval sans cavalier sous un parasol honorifique[1].

1. Voir plus bas, *Catalogue*, n° 11 *a*; on trouvera la confirmation de cette constatation sur des stèles d'Amarâvatî (Ferg., *ibid.*, pl. XCVI, 3 [cf. XCIII] et XCVIII, 2), où, dans la série des

Ce sont d'ailleurs des épisodes empruntés à la seconde partie de l'existence dernière du Maître qui forment le gros des scènes légendaires de Sânchi. Les artistes indigènes ne se sont pas en effet résignés à reproduire, uniquement et toujours, les mêmes grands miracles symbolisés par l'arbre, la roue ou le *stûpa :* ils ont tenu cette gageure d'illustrer en détail la carrière du Bouddha sans figurer le Bouddha. Comme si ce n'était pas assez de cette difficulté capitale, ils s'en sont encore imposé une autre, sur laquelle on n'a peut-être pas suffisamment insisté jusqu'ici : nous voulons parler de la loi qu'ils se sont également faite, ou qu'ils ont subie, de ne mettre en scène, parmi les disciples, que des laïques et, parmi les religieux, que des hérétiques avant leur conversion. Ainsi ils se sont délibérément proposé de nous faire assister à l'œuvre du Maître, laquelle consiste essentiellement en la fondation d'un ordre monastique, non seulement sans que nous voyions le fondateur, mais encore sans que nous apercevions

« quatre grands miracles », la « grande sortie de la maison » est figurée, comme ici, par un cheval sans cavalier issant sous un parasol de la porte d'une ville. Cf. également, Cunn., *Barhut*, pl. XX, 1.

un seul moine. On ne saurait trop regretter, quand on constate l'ingéniosité qu'ils ont déployée dans l'exécution de cet invraisemblable programme, les étroites lisières dans lesquelles ils sont restés ligottés. La porte orientale, pour ne parler que d'elle, ne se borne pas à nous présenter des spécimens typiques de cet art à la fois si naturel et si étriqué. Les panneaux du jambage Sud nous fournissent en outre un exemple caractéristique de la manière dont, comme nous l'avons annoncé, ils s'éclairent entre eux grâce à leur mutuel voisinage. Déjà, sur la face intérieure, S. Beal avait reconnu et tant bien que mal justifié dans le détail trois phases distinctes de la conversion des mille anachorètes brahmaniques, disciples des trois frères Kâçyapas. M. A. Grünwedel a fait rentrer dans la même suite de prodiges le tableau de l'inondation, qui occupe le milieu de la face antérieure. Dès lors nous croyons impossible de ne pas fermer cette série, conformément à une tradition constante, en reconnaissant dans le roi qui, juste au-dessous, sort de sa capitale pour rendre visite au Bienheureux, le célèbre souverain de la ville voisine de Râjagṛiha (Rajgir) et le fidèle ami du Maître, Bimbisâra. Reste

enfin, au haut de cette même face, une représentation de la *Sambodhi :* si l'on veut bien réfléchir que le site de ce miracle, à savoir Bodh-Gayâ, est également très proche d'Ourouvilvâ (Ourel) où se déroulent tous les épisodes de la conversion des Kâçyapas, on achèvera enfin de pénétrer le plan, d'ailleurs très simple, de l'artiste : que ce fût de sa propre initiative ou en vertu de la commande expresse du banquier Nâgapiya, son dessein était évidemment de grouper sur un même jambage des souvenirs légendaires localisés dans un même district du pays de Magadha[1].

Si bien servie qu'ait pu être, dans son ingrate entreprise, l'école proprement indienne par le caractère monotone de ce perpétuel tissu de visites et de prédications, de conversions et d'offrandes qu'est la carrière du Bouddha, il va de soi que son système de composition s'accommodait infiniment mieux des sujets postérieurs au *Parinirvâṇa,* les seuls d'où l'absence de la figure du Maître devenait tout à fait plausible. Si son

1. Voir plus bas, *Catalogue*, nos 8 et 9; de même, la face intérieure du pilier Nord de la même porte est consacrée à Kapilavastou (*Cat.*, n° 7), la face antérieure du pilier Est de la porte Nord au Jetavana de Çrâvastî (Ferg., pl. Xa-XI), etc.

développement régulier n'avait été bientôt interrompu par l'adoption du type indo-grec du Bouddha, venu du Nord-Ouest de l'Inde, elle eût été probablement amenée, par la pente naturelle des choses, à faire une place de plus en plus importante, à côté des tableaux de piété, à ces sortes de tableaux d'histoire. Aussi n'hésitons-nous pas à reconnaître déjà quelques essais de ce genre à Sânchi, notamment parmi les bas-reliefs qui s'étalent à l'aise sur toute la largeur des linteaux. Il est à peine besoin de dire que ces scènes ne sont pas moins légendaires de fait ni moins édifiantes d'intention que les autres. Nous rappellerons tout d'abord sur la porte Sud cette représentation si animée de la fameuse guerre des reliques que, par un ironique retour des choses d'ici-bas, faillit déchaîner la mort de l'apôtre de la Bienveillance. On sait que, fort heureusement, elle avorta[1] : les « Sept devant Kouçinagara » finirent

1. Voir Ferg., pl. VII et XXXVIII, 1 (et cf. porte Ouest, *ibid.*, pl. XVIII et XXXVIII, 2) : cette scène était originairement sculptée sur la façade du linteau inférieur, et telle est bien aussi la place que lui assigne le dessin de H. Cole, reproduit par Fergusson ; mais, dans la restauration, ce linteau et le linteau supérieur ont été replacés sens devant derrière. — Il en a été de même des trois linteaux de la porte Ouest : en revanche, H. Cole avait sur son dessin interverti l'ordre du premier et du troisième.

par obtenir des habitants de la ville une portion des cendres du Bienheureux, et chacun des huit co-partageants, gardant ou rapportant triomphalement sa part dans sa patrie, bâtit en son honneur un *stûpa*. Ce sont ces huit dépôts primitifs — ou plutôt sept d'entre eux — que le fameux Açoka, pieusement sacrilège, aurait violés vers le milieu du IIIe siècle avant J.-C., à seule fin d'en distribuer le contenu entre les innombrables sanctuaires bouddhiques dont l'Inde commençait alors à se couvrir. Quant au huitième, celui de Râmagrâma, il semble qu'il était déjà perdu dans la djangle, et une tradition bien connue, encore qu'on ne la sût pas si ancienne, veut que le royal pèlerin se soit heurté devant lui au refus courtois, mais formel, des Nâgas qui le gardaient : or, tel est bien assurément le spectacle que nous offre, à un siècle de distance de l'aventure, le linteau médian de la même porte Sud[1]. Cent ans, cela suffit amplement, dans l'Inde surtout, pour créer de toutes pièces un cycle légendaire. Songez d'autre part qu'à deux pas de l'emplacement futur de cette porte, Açoka avait déjà fait graver

1. Ferg., pl. VII; pour la tradition, cf. *Divyâvadâna*, p. 380; Fa-hian, ch. XXIII, et Hiuan-tsang, VI, 3e royaume.

sur une colonne ses célèbres « édits».L'érection de cette colonne est selon toute vraisemblance contemporaine de celle de la balustrade, sur l'alignement de qui elle est placée, voire même de l'édification du *stûpa*, lequel peut fort bien n'être qu'une des « 84.000 » fondations religieuses attribuées au dévot empereur. Enfin nous avons des raisons de penser que ce dernier était resté dans cette région une manière de héros local : du moins c'est dans le voisinage immédiat de Sânchi que le *Mahâvaṃsa* place le roman de sa jeunesse, avec la belle fille d'un riche bourgeois de Besnagar. Tout ceci peut aider à comprendre que, sur notre porte orientale, deux autres scènes pseudo-historiques soient également empruntées à son cycle.L'une, au verso du linteau inférieur, doit avoir encore trait au *stûpa* de Râmagrâma, si même ce n'est pas tout uniment une autre version de la légende que nous avons déjà rapportée. Quant à l'autre, sur la façade du même bloc, nous ne pouvons nous empêcher de croire que cette procession solennelle à l'arbre de Bodhi (fig. 8) ne soit l'écho figuré, sinon l'illustration directe, d'un passage du *Divyâvadâna*[1].

1. Voir plus bas le *Catalogue*, nos 12*a* et *b*, et cf. *Divyâvadâna*, p. 397 et suiv.

V

Au point où nous en sommes arrivés, si nous jetons un regard d'ensemble sur la porte qui fait l'objet particulier de notre étude, nous serons les premiers surpris de constater que nous commençons à entendre son muet langage. Il n'est presque plus un morceau dont le sens ou l'intention nous échappe, depuis les génies qui montent la garde au pied jusqu'aux symboles bouddhiques qui décorent le faîte. Nous pouvons donc considérer que nous nous sommes acquittés du gros de notre tâche, et je me bornerai, pour finir, à essayer de réunir vos impressions : ce sera la meilleure manière de résumer les divers genres d'intérêt que peuvent présenter ces sculptures.

Le plus frappant réside peut-être — du moins pour ceux d'entre vous qui ont des goûts d'antiquaire — dans le tableau si parlant et si complet qu'elles nous donnent de la vieille civilisation de l'Inde. Architecture urbaine et rustique, mobilier, outils, armes, instruments de musique, étendards, chars, harnais des chevaux et des éléphants, costumes et parures des hommes

et des femmes, etc., tous ces détails concrets et précis attendent seulement qu'un dessinateur les isole pour servir d'authentiques illustrations à un futur Dictionnaire des antiquités indiennes. Et à côté de ces renseignements purement matériels, mais déjà si précieux, combien en pouvons-nous encore recueillir sur la vie même des cours, des villes et des ermitages, en regardant tour à tour ces anachorètes qui s'affairent autour de leurs feux de sacrifice (cf. plus bas, p. 212); ces femmes qui vaquent à leurs occupations domestiques (p. 208); ces rois assis dans leur palais ou défilant en grande pompe à travers les rues de leur capitale sous les regards curieux de leurs sujets (p. 200 et 203), etc. Que dire enfin des données non moins importantes que ces sculptures nous fournissent sur les formes extérieures du culte et même des croyances, sur la figure que revêtaient dans les imaginations populaires les génies et les fées comme sur la façon dont la conscience religieuse du temps concevait la tradition écrite du Bouddhisme?...

Mais ce sont déjà là des questions réservées aux spécialistes, et nombre d'entre vous s'inquiètent sans doute plus de la valeur esthétique

que de l'intérêt documentaire de ces vieux monuments. A ce point de vue, vous n'avez pu manquer de goûter le naturel parfait des artistes qui y ont travaillé, et je n'hésite pas à louer devant vous la justesse de leur observation — si remarquable notamment dans les animaux et les arbres — et la franchise de leur exécution, en dépit d'une certaine gaucherie et d'une ignorance fort excusable de la perspective. Vous devinez aussi quel problème délicat soulève la détermination de la place exacte de leurs œuvres dans l'histoire générale de l'art. Que cette école de Barhut et de Sânchi soit bien l'expression directe du génie indien, avec tout ce qu'il y a à la fois, chez lui comme chez elle, de spontané et de conventionnel, je ne crois pas qu'on puisse raisonnablement le contester. Et quand je parle ainsi, je ne songe pas seulement au fond des choses, au caractère si foncièrement indigène des sujets qu'elle s'est proposé de traiter : même pour ce qui est de ses procédés techniques essentiels, ce relief si profondément fouillé, cette constante recherche des effets grouillants, cet encombrement systématique par des détails accessoires de tout l'espace disponible du panneau, ce serait dans les

habitudes héréditaires des sculpteurs sur bois et des ciseleurs sur ivoire de l'Inde ancienne, sans oublier ses orfèvres, que j'irais volontiers en chercher l'origine. Mais si le vieil art bouddhique plonge ainsi par toutes ses racines dans le sol natal, il faudrait être volontairement aveugle pour ne rien voir des greffes étrangères déjà entées sur ce sauvageon. Quantité de motifs décoratifs nous ont paru si directement empruntés à la Perse que leur importation ne s'explique guère autrement que par une immigration d'artisans iraniens. Mais ce n'est pas tout : çà et là, dans d'audacieux raccourcis, dans des personnages habilement posés de trois-quarts, dans l'harmonieux balancement des groupes — en un mot, dans le détail de la facture comme dans l'ordonnance générale de la composition — se trahissent des traces croissantes d'une influence plus subtile et plus difficile à démêler, mais incomparablement plus artistique et que les vicissitudes de l'histoire politique avaient, en fait, rendue moins lointaine, celle des modèles hellénistiques. Aussi bien, savons-nous à présent, de source certaine, que cette influence avait déjà pénétré jusque là : et les artistes indigènes de Vidiçâ pouvaient

voir à deux pas de leur ville la colonne qu'avait dressée, pour le compte d'un râja local et sous le règne du roi indo-grec Antialkidas (vers 175 avant notre ère), l'Eurasien Héliodore, fils de Dion, natif de Taxila[1].

Mais si ces bas-reliefs ont mérité de retenir un instant votre attention, ce n'est pas uniquement pour ce qu'ils nous apprennent ou nous font désirer de savoir sur la civilisation et l'art de l'Inde : c'est encore et surtout par les curieuses comparaisons auxquelles ils prêtent avec notre propre art religieux. Vous avez sûrement remarqué chez eux un emploi des symboles tout à fait analogue à celui qu'en ont fait les premiers artistes chrétiens des Catacombes, alors qu'eux non plus ne disposaient pas d'une image universellement acceptée du Sauveur. Le parallélisme des deux développements pourrait d'ailleurs se poursuivre : et plus tard, quand des deux parts le type du Maître eut été définitivement fixé, il serait non moins facile de retrouver dans la tradition bouddhique des témoignages écrits de la tendance, bien connue de la nôtre, à en authentiquer la ressemblance, comme

1. La découverte toute récente de ce pilier inscrit est due à M. J.-H. Marshall, *J. Roy. As. Soc.*, 1909, p. 1053.

s'il se fût agi d'un portrait exécuté d'après le modèle vivant. Un autre trait, que vous avez dû également noter au passage, est le caractère narratif des bas-reliefs, aussitôt employés à conter d'édifiantes histoires; et il ne vous aura pas échappé non plus que nous retrouvons sur les retables du Moyen-Age et jusque sur certains panneaux de la première Renaissance — par exemple sur ceux dont Ghiberti décora les portes du Baptistère de Florence — les mêmes procédés de juxtaposition des épisodes et de répétition des personnages, qui étaient déjà en usage à Barhut et à Sânchi. Ainsi ces vieux monuments, en échange de la peine que nous nous sommes donnée pour nous familiariser avec eux, nous offrent ample matière à des rapprochements d'un intérêt plus général et plus prochain de nous que l'on n'aurait pu s'attendre. C'est ce qu'avant de finir je tenais aussi à vous rappeler, en manière de compensation pour le sujet peut-être un peu trop spécial que nous ont imposé les circonstances.

DEUXIÈME PARTIE

CATALOGUE SOMMAIRE DES SCULPTURES

Nous n'avons pas jugé utile d'encombrer cette courte notice par le récit circonstancié des tentatives plus ou moins heureuses qui ont déjà été faites en vue de l'interprétation des sculptures de Sânchi. La principale publication dont elles aient fait l'objet, après le premier essai de A. Cunningham, *The Bhilsa Topes* (Londres, 1854), est celle de J. Fergusson, *Tree and Serpent Worship* (2e éd., Londres, 1873, reproduisant les identifications proposées par S. Beal, *Journ. of the Roy. As. Soc.*, new series, V, 1871, p. 164 et suiv.) : mais les photographies, bien que commentées par de nombreux dessins, sont, en raison de leur échelle trop réduite, presque inutilisables, et le texte, gâté par d'étranges théories, a perdu à peu près toute valeur. Les mêmes observations s'appliquent aux photographies de Lepel Griffin, *Famous monuments of Central India*, et de H. Cole, *Preservation of National Monuments, India : Great buddhist Tope at Sânchi* (1885), et au texte de F.-C. Maisey, *Sânchi and its remains* (Londres, 1892). Le moulage de la porte orientale donné au « Museum für Völkerkunde » de Berlin a heureusement attiré de façon toute spéciale l'attention de M. le professeur

A. Grünwedel, dans le chap. II de son célèbre *Handbuch* (*Buddhistische Kunst in Indien*, 2e éd., Berlin, 1900; revu et augmenté par M. J. Burgess, *Buddhist Art in India*, Londres, 1902, notamment p. 72-74). Nous sommes entièrement d'accord avec les éminents archéologues d'Edinbourg et de Berlin sur la méthode à suivre : toutefois, nous devons avertir une fois pour toutes le lecteur que nous sommes arrivés sur plusieurs points à des conclusions sensiblement différentes des leurs. Si cet opuscule marque un progrès quelconque dans l'interprétation des bas-reliefs de Sânchi, il le doit aux excellentes photographies directes que M. J.-H. Marshall a mises à notre disposition.

Les sculptures qui couvrent du haut en bas la porte orientale du *stûpa* de Sânchi se divisent en deux grandes catégories, les éléments décoratifs et les scènes bouddhiques. A la vérité, la ligne de démarcation est parfois bien difficile à tracer entre ces deux ordres de sujets. Beaucoup de soi-disant ornements ont une valeur symbolique traditionnelle et, d'autre part, nombre de représentations édifiantes tournent à la décoration pure. La distinction se justifie cependant dans la pratique. Nous éviterons nombre de répétitions inutiles en prenant le parti de ranger dans la première catégorie tous

les motifs dont le caractère avant tout ornemental est suffisamment souligné par le fait qu'ils se répètent symétriquement sur les traverses ou les montants de l'échafaudage de pierre, dont l'assemblage constitue le *toraṇa* (cf. plus haut, p. 160).

LES ÉLÉMENTS DÉCORATIFS

1. **Décor des jambages.** — C'est ainsi que les deux jambages de la porte, celui du Nord et celui du Sud — ou, plus simplement, celui de droite et celui de gauche en entrant — comportent sur deux de leurs faces des motifs qui se font évidemment pendant.

a) Leur *face extérieure* est simplement décorée de ces fleurs de lotus rose *(padma* ou *nelumbo speciosum)*, dont on connaît le rôle considérable dans l'ornementation et la symbolique indiennes. A droite, une suite de rosaces épanouies est encadrée entre deux guirlandes ondulées de ces mêmes fleurs, agrémentées de boutons et de feuilles. A gauche, le motif principal est fait d'une grande guirlande analogue, dont la disposition varie également entre chaque ondulation de la tige maîtresse : de plus des

cygnes indiens *(haṃsa)* et une tortue y sont entremêlés aux fleurs.

b) Dans les deux personnages masculins placés vis-à-vis l'un de l'autre au bas de la *face intérieure* des deux jambages, nous devons, d'après l'analogie de Barhut, reconnaître les génies protecteurs de la région orientale, à savoir les Gandharvas ou musiciens célestes, dont le chef est Dhṛitarâshṭra (cf. plus haut, p. 169). Toutefois ils se présentent simplement sous l'aspect de grands seigneurs indiens, coiffés d'un turban et parés de lourds bijoux, boucles d'oreilles, colliers et bracelets de joaillerie. Les extrémités de leur long pagne retombent par-devant à petits plis serrés ; quant à la seconde pièce de leur costume, l'écharpe, dont la destination ordinaire est de draper le torse, ils la portent négligemment nouée autour des reins. L'un en relève les bouts avec sa main gauche, l'autre pose maladroitement la sienne sur sa hanche (fig. 4). Celui-ci tient dans la main droite une fleur de bignonia, celui-là un lotus. Tous deux regardent dans la direction du sanctuaire, et s'adossent à un fond formé d'un bignonia en fleur et d'un manguier en fruit.

2. **Chapiteaux.** — Les grands chapiteaux qui

surmontent les deux jambages de la porte orientale, sont décorés d'éléphants apprivoisés (cf. fig. 2). Quatre de ces animaux sont fort ingénieusement disposés autour de chaque pilier de telle manière que leur tête vienne flanquer en ronde bosse les quatre arêtes des coins. Leur harnachement se compose d'une riche têtière (à laquelle pendent devant les oreilles deux pendeloques de perles, et, derrière, deux grosses clochettes) et d'une housse à glands, maintenue par une corde passant sous le ventre et formant une boucle sur le dos. Le personnage de distinction était assis à califourchons sur le cou, à la place la plus confortable; tenant à la main le croc spécial *(aṅkuça)*, il était à lui-même son propre cornac : et nous savons en effet que, dans l'Inde ancienne, l'art de conduire les éléphants formait partie intégrante d'une éducation soignée. Tout à fait sur le train de derrière s'accroupit un porteur d'étendard qui, sans doute, en cas de course rapide, se raccrochait à la boucle de la sous-ventrière. Quant aux éléphants, la trompe et l'une des pattes de devant légèrement repliées, ils sont, comme d'ordinaire, admirablement rendus. Des feuillages et fleurs stylisés ornent la partie supé-

rieure des chapiteaux. Sur la face interne de celui de gauche, une inscription lance des imprécations contre quiconque enlèverait une seule pierre de la porte ou de la balustrade. Pour les deux cariatides, voyez plus bas, n° 5*a*.

3. **Décor des linteaux.** — Les trois linteaux répètent également sur leurs deux faces plusieurs ornements symétriques.

a) Sur la *façade* (cf. fig. 2), nous noterons d'abord trois sortes de faux chapiteaux, d'allure tout à fait iranienne, qui interrompent chaque linteau dans le prolongement des deux jambages. Sur les deux du bas, ces appliques décoratives consistent en des lions ailés, dont deux sont assis et adossés tandis que le troisième passe dans l'embrasure sa tête et ses deux pattes de devant. Sur celui du haut, elles sont faites de deux grands bœufs de trait, tout harnachés, également accroupis et adossés, mais de plus chevauchés par deux hommes.

a') Sur la *face postérieure* (cf. fig. 3), les motifs correspondants sont, dans le même ordre : deux paires de chèvres, avec ou sans cornes; deux paires de chameaux à deux bosses, également accroupis ; deux paires de lions cornus,

debout et passant. Tous ces animaux servent de montures à des cavaliers des deux sexes et de types différents, indigènes ou étrangers. L'un de ceux du sommet a ses cheveux courts ceints d'une bandelette et porte dans la main gauche un bout de cep de vigne.

b) Les extrémités des linteaux, au verso comme au recto, sont uniformément décorées d'une sorte de longue vrille sept fois enroulée sur elle-même et raccordée à l'ensemble par un ornement en chèvre-feuille : cela fait au total douze colimaçons d'un effet assez peu heureux. Si l'on voulait y voir une tentative d'imitation de la volute ionique, il faudrait avouer qu'elle est exécutée à l'envers et de la façon la plus rudimentaire.

c) Toute la surface des linteaux laissée disponible par ces ornements est, en règle générale, consacrée à des scènes légendaires. Il n'y a, semble-t-il, d'exception à faire que sur la façade, et seulement pour les saillies des linteaux inférieur et médian. Les premières ont été meublées par deux couples de paons — modèle d'un joli dessin et qui se retrouve aussi sur la porte Nord — et les secondes par des éléphants sauvages.

4. **Les Dés.** — Nous convenons de désigner par ce terme les quatre blocs cubiques placés dans le prolongement des jambages et les six montants intercalaires qui écartent l'un de l'autre les trois linteaux.

a) Sur la *façade* (cf. fig. 2) le dé inférieur de droite et le dé supérieur de gauche représentent tous deux la déesse Çrî assise, la jambe droite pendante, sur un lotus sortant d'un « vase de fortune » *(bhadra-ghaṭa)* : elle tient à la main cette même fleur et, sur deux autres lotus, de chaque côté d'elle, deux éléphants debout la douchent ou font le geste de la doucher avec deux cruches tenues à bout de trompe. On sait que ce motif s'est conservé jusqu'à nos jours dans les images de la Fortune indienne.

Les sujets des deux autres panneaux correspondants rentrent au contraire dans la catégorie des miracles bouddhiques. Celui de gauche figure la « prédication du Bouddha » au moyen de la roue de la Loi placée sur un trône et sous un parasol, entre les habituels adorateurs humains et divins. Celui de droite nous montre — ainsi qu'en fait foi la fleurette caractéristique du frangipanier — le Messie du Bouddhisme, Maitreya, symbolisé par son arbre *campaka*

ou *nâga-pushpa (Michelia champaka* ou *Mesua Roxburghii).*

a') Sur l'*envers* de la porte (cf. fig. 3), les dés du bas sont seulement décorés de lotus sortant d'un *bhadra-ghaṭa*; mais ceux du haut reviennent aux scènes légendaires avec deux *stûpa*, emblèmes du *Pari-nirvâṇa* du Maître, et tout à fait pareils à ceux du fronton, dont nous verrons plus bas (n° 10 *a*) qu'ils complètent le nombre.

b) On peut en rapprocher les symboles que portent *par-devant* les six montants, et qu'ils encadrent ordinairement entre une balustrade et des merlons : arbres stylisés de la Bodhi et colonnes surmontées de la roue de la Loi ou d'un simple lion.

b') Par-derrière ils sont tous revêtus du même ornement où le lotus se marie au chèvrefeuille.

5. **Les figures détachées.** — Il ne nous reste plus, pour épuiser la liste des motifs symétriques, qu'à énumérer les figures détachées en ronde-bosse (cf. plus haut, p. 162 et fig. 2).

a) Les plus intéressantes sont les fées (*yakshiṇî*, cf. plus haut, p. 169) qui découpent, avec

la retombée du manguier auquel elles se suspendent des deux bras, une console si ingénieusement décorative. La figure de droite est seule conservée. Comme les hommes, elle porte un long pagne, seulement fait d'une étoffe plus transparente. Ses cheveux, curieusement relevés en pinceau sur le sommet de la tête, s'étalent sur le dos (au lieu d'être réunis en tresse, comme par exemple chez les danseuses du n° 6 *a*). Aux boucles d'oreille, au collier et aux bracelets des poignets, elle a joint les anneaux des chevilles, qui lui montent presque jusqu'aux genoux, et la pièce caractéristique de la toilette des femmes indiennes, la riche ceinture de joaillerie recouvrant les hanches. Conformément à la coutume de la vieille école, le sexe est marqué.

b) Les rares figurines qui subsistent sur cette porte — et que l'analogie de la porte Nord nous permet de compléter par la pensée — comprennent encore : une autre fée, d'une pose différente ; trois éléphants, toujours montés par deux personnes ; et un piteux vestige de lion.

c) Quant aux symboles du faîte, ils étaient au nombre de trois. Au sommet de chaque

montant, deux, dont l'un est encore en place, figuraient un haut de hampe d'étendard. Au milieu — sur un piédestal probablement formé de quatre lions et flanqué de deux orants porteurs d'un chasse-mouche — se dressait enfin le vieux symbole solaire de la roue, mis au service de la Bonne Loi.

LES SCÈNES LÉGENDAIRES

Après ce rapide aperçu des éléments décoratifs, nous abordons l'examen, forcément plus détaillé, des scènes religieuses : car il va de soi que ce sont surtout celles-ci qui ont besoin d'être expliquées. Nous commencerons par celles qui sont figurées sur les deux faces honorées des jambages. Nous avons déjà vu que leurs faces extérieures ne portent qu'un motif décoratif (n° 1 *a*). Quant à leurs faces postérieures, elles ne laissaient de place au-dessus de la balustrade que pour deux petits bas-reliefs analogues à ceux que nous avons déjà relevés sur les dés (cf. n° 4 *a* et *a'*) : envisagés ensemble, ils représentent de la même façon stéréotypée, par la prétendue adoration de l'arbre, de la roue et du *stûpa*, les trois grands miracles tradition-

nels de l'Illumination, de la Prédication et de la Mort du Bouddha.

6. **Face antérieure du jambage droit.** — Cette façade est décorée de quatre édifices superposés : celui du bas n'a qu'un étage; ceux du milieu en ont deux, également recouverts d'un toit arrondi où s'ouvrent des baies en fer à cheval; celui du haut a un étage surmonté d'une terrasse à ciel ouvert et entourée sur trois côtés de corps de bâtiments. Il est difficile de juger, dans l'état actuel de la pierre, de la distribution des personnages sur le panneau inférieur; mais les cinq suivants, partagés comme lui en trois compartiments par des colonnes avec ou sans chapiteaux persépolitains, sont tous composés de la même manière. Le centre est occupé par un personnage divin, ainsi que le prouvent le foudre qu'il tient de la main droite et le vase d'ambroisie qu'il tient de la main gauche. Tout dieu qu'il soit, il est d'ailleurs conçu à l'image d'un roi indien : derrière lui sont debout ses porteuses de parasol et de chasse-mouche, insignes de sa royauté; à sa droite, dans le même appareil, mais sur un siège légèrement plus bas, est assis son vice-

roi *(uparâja)* ; à sa gauche on aperçoit les musiciennes et les danseuses de sa cour. On sait que ce concert-ballet est, dans les idées indiennes, l'indispensable accompagnement d'une heureuse vie mondaine. Des indications d'arbres forment le fond. Sur la terrasse supérieure se penchent, comme au balcon, deux autres dieux, également éventés par des femmes.

Nous avons dit plus haut (p. 170) les raisons qui militent en faveur de l'identification de cette série d'étages avec ceux du paradis bouddhique. Dès lors ils serviraient respectivement de séjour : 1° aux « quatre grands rois », gardiens des quatre points cardinaux (la nécessité de les loger tous les quatre expliquerait l'absence de bayadères dans le compartiment de droite du panneau inférieur, en même temps que leur caractère subalterne justifierait la ligne de démarcation que le toit de leur palais trace entre eux et les suivants) ; — 2° aux Trente-trois dieux sur qui règne Indra, et 3° à ceux sur lesquels règne Yama ; — 4° aux dieux Satisfaits *(Tushita)*, parmi lesquels le Bodhisattva résidait avant sa dernière redescente sur la terre ; 5° aux dieux qui disposent de leurs propres créations ; — 6° et enfin à ceux

qui disposent même de celles des autres et dont le roi, Mâra, dieu du Désir et de la Mort, étend son empire sur les cinq cieux inférieurs. Quant aux deux personnages de la terrasse, ils représenteraient les dernières divinités encore visibles pour nos yeux humains, celles du monde de Brahmâ.

7. **Face intérieure du jambage droit.** — Cette face, disait Fergusson, présente un intérêt exceptionnel, « étant le seul sujet à Sânchi que nous puissions attribuer avec certitude au Bouddhisme, tel qu'il nous est connu ». Nous le connaissons mieux aujourd'hui : mais la représentation, sur la lisière supérieure du bas-relief médian, du « rêve de Mâyâ », — autrement dit de « la conception du Bodhisattva », lequel descend dans le sein de sa mère sous la forme d'un petit éléphant — reste sûrement le pivot de toute l'identification. On sait que cette scène, à nos yeux si bizarre, où c'est un pachyderme qui joue le rôle de la colombe de nos « Annonciations », est sûrement identifiée elle-même par l'inscription de Barhut : « la descente du Bienheureux ». On pourrait être par suite tenté de voir dans le bas-relief supérieur un tableau

du Bodhisattva dans le ciel des dieux Toushitas, au moment où il se dispose à renaître dans la famille royale de Kapilavastou. Mais le sculpteur nous empêche de nous égarer sur cette voie par le soin qu'il a pris de représenter, devant et derrière le trône vide, visiblement le même roi et le même arbre que nous retrouvons au bas du panneau inférieur : il ne pouvait indiquer plus clairement qu'il nous renvoyait à celui-ci pour avoir le mot de l'énigme.

a) Si donc nous nous y reportons (fig. 6), nous rencontrons tout d'abord, au centre de la composition, ce même roi en train de sortir en grande pompe par l'une des portes de sa bonne ville de Kapilavastou. Il est sur son char, accompagné des trois serviteurs habituels, le cocher qui tient les rênes et l'aiguillon, le porteur du parasol et celui du chasse-mouche. Comme à l'ordinaire, les chevaux, très haut empanachés, ont leur longue queue soigneusement rattachée aux harnais, sans doute pour ne pas incommoder les occupants du char. A leur gauche se profilent sur les remparts de la cité les archers de la garde et par-devant marchent le héraut et les sept musiciens de l'orchestre royal, soufflant dans des flûtes obliques et des conques ou frap-

pant des tambours. Par-derrière on aperçoit, encore engagée dans les rues de la ville, une suite brillante de personnages montés sur des chevaux ou des éléphants. Aux balcons des vérandas, des spectateurs, surtout féminins, passent curieusement la tête pour voir défiler le féodal cortège du roi Çouddhodana et de ses pairs, les nobles seigneurs de la race des Çâkyas.

Où vont-ils ? Pas très loin, semble-t-il, dans un parc voisin de la ville, où tous ont mis pied à terre : et la première idée est qu'ils se rendent au fameux parc de Loumbinî, théâtre de la « Nativité », laquelle serait présagée au haut du panneau par la scène de la « Conception ». Mais rien ne vient corroborer cette hypothèse. Le roi et les Çâkyas se montrent bien tous occupés à contempler, les mains jointes, quelque événement miraculeux : mais c'est en l'air qu'ils lèvent les yeux et le point de mire de leurs regards est une mince dalle rectangulaire qui s'allonge précisément au-dessus de leurs têtes et d'un des arbres du premier plan. Nous ne pouvons dès lors tarder plus longtemps à reconnaître dans cette dalle le « promenoir de pierre précieuse » (skt. *ratna-caṅkrama*) que le Bouddha

créa magiquement « dans les airs », lors de son premier retour à sa ville natale de Kapilavastou[1]. La légende est bien connue : à l'occasion de cette rencontre entre le père, resté roi, et le fils, devenu Bouddha, une question d'étiquette des plus délicates s'était posée : lequel des deux saluerait l'autre le premier ? Le Bienheureux se tira de la difficulté par le prodige que le sculpteur s'est efforcé de représenter de son mieux, dans la limite de ses moyens, et abstraction faite du Bouddha lui-même (cf. plus haut, p. 175).

b) Apparemment il se défiait encore un peu de l'intelligence des spectateurs : car, pour plus de précision, il a tenu à placer au premier plan, à gauche, un arbre *nyagrodha*, entouré d'une balustrade. Ce *ficus indica* (nettement distinct de l'*açvattha* ou *ficus religiosa,* tel qu'il est représenté par exemple sur la façade du jambage gauche) est évidemment chargé de symboliser à lui tout seul le *nyagrodha-ârâma* que, dans cette même circonstance, le roi Çouddhodana attribua comme résidence à son fils, aux portes de Kapilavastou. Dès lors le sens du bas-relief supérieur devient, par ricochet, des

1. *Mahâvastu*, III, p. 114; Commentaire du *Dhammapa da*, éd. Fausböll, p. 334; *Mahâvaṃsa*, XXX, st. 81, etc.

plus clairs. Il représente de la même manière elliptique [le Bouddha assis sur] un trône, sous ce même *nyagrodha*, dans ledit ermitage ; et ledit roi, son père — toujours reconnaissable à l'objet fusiforme retenu par une boucle de pierreries sur le sommet de son turban — lui « rend hommage pour la troisième fois », cependant que les Çâkyas, dont l'orgueil a été brisé par le miracle, imitent son exemple. Comme toujours, l'arbre est orné de guirlandes et surmonté d'un parasol d'honneur, tandis que dans le ciel deux divinités montées sur des griffons et deux autres, moitié hommes et moitié oiseaux *(suparṇa)*, apportent encore des guirlandes ou font pleuvoir des fleurs.

Mais à quoi rime dès lors le motif de la « Conception », ainsi intercalé entre deux épisodes qui ont eu lieu plus de quarante ans après ? La réponse est simple : il est là uniquement pour dire : « La scène se passe à Kapilavastou » ; et c'est justement ce qui explique pourquoi, en dépit de son importance traditionnelle, il est traité d'une façon aussi accessoire. A moins de mettre une étiquette comme à Barhut, que pouvait faire autre chose notre sculpteur ? Il a encore pris soin de supplémenter par l'adjonction

du *nyagrodha* ce que l'indication du *ratna-caṅkrama* pouvait avoir d'un peu sommaire. Pour le reste, à savoir la procession royale, il a donné pleine carrière à son esprit d'observation et à son goût du pittoresque, confiant dans les moyens qu'il nous avait par ailleurs fournis de localiser l'événement et d'identifier les protagonistes : et si, comme nous le croyons, nous sommes arrivés sur ce point à une interprétation définitive, c'est uniquement à la docilité avec laquelle nous avons suivi ses indications que nous le devons.

Pour le personnage debout au pied du jambage, et celui qui lui fait vis-à-vis, cf. ci-dessus, n° 1 *b*.

8. **Face intérieure du jambage gauche.** — Sur le sens général des bas-reliefs de ce jambage et le lien qui les rapproche nous renvoyons à ce qui a été dit plus haut, p. 178.

a) Nous commencerons cette fois par le panneau supérieur de la face intérieure. Il représente apparemment la bourgade champêtre d'Ourouvilvâ dont les abords immédiats furent, à quelques mois de distance, le théâtre de la *Sambodhi*, puis — après le premier voyage du

Bouddha à Bénarès — de la conversion des Kâçyapas. En haut, à gauche, au seuil de leurs cabanes, des femmes font leur ménage; l'une décortique du riz à l'aide d'un mortier et d'un gros pilon de bois; une autre le vanne dans un van en forme de pelle; deux voisines passent au rouleau, l'une des galettes de pâte et l'autre de la poudre de *cari*. Cette dernière semble être distraite par les discours, peut-être amoureux, de l'homme assis auprès d'elle. Plus bas et à droite, deux femmes encore se dirigent, la cruche ronde sur la hanche, vers la rivière Nairañjanâ (aujourd'hui la Lilañj), où une troisième se penche déjà pour emplir sa *ghaṭi*. Des hommes vont et viennent, le bambou sur l'épaule, chargés ou à vide. C'est la vie de village d'il y a deux mille ans : c'est aussi celle d'aujourd'hui, et il n'est aucun des ustensiles représentés que nous n'ayons vu quelque part en usage. Des troupeaux, bœufs, buffles, chèvres, moutons, achèvent d'animer le tableau. Où l'édification en réside-t-elle? Seulement en ceci que l'invisible Bouddha y est censé assis sous un parasol et sur un trône en arrière duquel se tiennent deux orants. Devant la porte du bourg, un troisième personnage tient également les

mains jointes, et le geste de ce villageois est l'unique lien entre les scènes de genre, si complaisamment traitées, et le sujet religieux, décidément un peu sacrifié. Quant aux deux orants, nous croyons, tout bien pesé, qu'il faut reconnaître en eux les dieux Indra et Brahmâ rendant visite au Bienheureux dans sa résidence voisine, mais distincte, de celle de l'aîné des Kâçyapas, le Kâçyapa d'Ourouvilvâ. Cette interprétation n'a pas seulement l'avantage de rapporter le motif à la série des prodiges qui déterminèrent à la longue la conversion des ascètes brahmaniques : elle groupe encore le 3e et le 4e de ces *prâtihârya* sans compter qu'elle contient une allusion implicite au 2e, dans l'ordre où les compte le *Mahâvagga* (I, 16-18). Que si l'on nous objecte que ces miracles sont donnés par le texte comme ayant lieu de nuit, nous répondrons que nos sculpteurs ont systématiquement négligé ce détail, pour la bonne raison qu'il n'était pas de leur partie (cf. plus bas, n° 11 *a*).

b) Quoi qu'il en soit, le panneau immédiatement inférieur représente de toute évidence le miracle de la « victoire sur le méchant serpent » — le premier dans la version du *Mahâvagga*,

le dernier dans celle du *Mahâvastu*. Le Bouddha a obtenu de l'aîné des Kâcyapas l'autorisation de passer la nuit, à ses risques et périls, dans son temple du feu en dépit du redoutable *nâga* qui l'habite (cf. fig. 5). Celui-ci l'attaque aussitôt et tous deux luttent longtemps, fumée contre fumée et flamme contre flamme, jusqu'à la défaite finale du dragon. C'est pourquoi vous voyez ici des flammes s'échapper par les baies en fer à cheval du toit arrondi du temple, « comme s'il était en proie à l'incendie ». A travers les piliers qui supportent le toit vous apercevez, entre l'autel (ou plutôt le pot) à feu et le chaperon à cinq têtes du serpent, le trône de l'invisible Bouddha. De chaque côté, des anachorètes brahmaniques, caractérisés par leur haut chignon conique et leur costume d'écorce, contemplent avec surprise ou respect la victoire du Bienheureux, tandis qu'en bas, à gauche, trois jeunes novices se hâtent d'aller emplir des cruches à la Nairañjanâ : leur intention est de s'en servir pour éteindre le feu, si l'on en croit l'analogie des répliques du Gandhâra (cf. *Art gréco-bouddhique du Gandhâra*, fig. 224, 225*b*, etc.). A droite, un ascète vient faire son rapport au vieux Kâçyapa, assis, sur une natte

roulée *(bṛishî)* au seuil de sa hutte ronde à toit de feuilles *(parṇa-çâlâ)*; un lien est passé autour de ses genoux et de ses reins, et sa tête s'appuie sur un coussin de sparterie. Par-devant une rangée d'arbres s'aligne sur la rive du fleuve. Les instruments du sacrifice védique, un éléphant, des antilopes, deux buffles qui dressent la tête d'un air alarmé, des arbres hantés de singes complètent ou ferment le tableau de l'ermitage. Au total, le miracle est aussi minutieusement conté qu'il était possible au sculpteur. Toute la question est de savoir s'il n'a pas voulu, selon son habitude, mettre les sujets doubles. En bas, au milieu, dans la rivière — indiquée comme d'habitude par des lignes ondées, des lotus et des oiseaux aquatiques — un anachorète adulte, en train de se baigner, semble surveiller des yeux un pot à feu placé en équilibre instable sur le bord de l'eau. Si l'on songe que l'un des prodiges accomplis par le Bouddha consista justement à créer des feux pour permettre aux brahmanes de se réchauffer au sortir du bain, on ne peut s'empêcher de se demander si nous n'avons pas ici au moins une allusion à ce *prâtihârya* de plus (cf. *Mahâvagga*, I, 20, 15).

c) En tout cas, deux et même trois miracles sont groupés sur le petit panneau suivant. Bien entendu, ici encore l'intention édifiante n'empêche pas la scène d'être traitée de façon pittoresque. Après la vie de village, c'est la vie d'ermitage que nous avons sous les yeux. A droite, deux anachorètes fendent du bois à l'aide de haches qui, si l'on en juge par leur aspect massif et leur mode d'emmanchement, doivent être de pierre ; deux autres s'occupent d'allumer des feux, et un cinquième tient à la main la cuiller du sacrifice, tandis que deux novices apportent sur leur épaule, l'un un fagot de bûches, l'autre une double corbeille de provisions. Parmi les arbres du fond un tumulus sacré, comme le prouve la balustrade qui l'entoure, doit enfermer les reliques de quelque supérieur de la communauté et achève de donner la dernière touche de couleur locale[1]. Mais, pour les gens avertis, tous les détails du décor ont en même temps un sens édifiant. Les

1. On peut noter que la forme de ce *stûpa* est la plus ancienne dont l'art indien nous ait conservé l'image. Dans les objets qui décorent son pourtour (une coquille allongée, une corbeille double (?) et une grosse conque), nous verrions volontiers — telle la rame plantée par les compagnons d'Ulysse sur le tumulus d'Elpénor — les ustensiles dont le défunt se servait de son vivant.

textes nous apprennent en effet que, selon le gré du Bienheureux, ces bûches et ces feux tour à tour se refusèrent et consentirent, les unes à se laisser fendre, les autres à se laisser allumer. C'est pourquoi, à droite, l'un des anachorètes reste la cognée en l'air, sans pouvoir l'abaisser[1], tandis que son voisin vient, d'un coup heureux, de fendre son morceau de bois. C'est encore pour cela que, des deux brahmanes qui attisent leur feu en l'éventant avec un écran de sparterie, celui du second plan n'arrive à obtenir aucune flamme, tandis que celui du premier plan voit son foyer flamber joyeusement. Ces deux miracles nous sont racontés par le *Mahâvagga* d'une seule haleine (I, 20, 12-13). Mais quel serait alors le rôle de l'anachorète de gauche? Nous croyons que c'est au *Mahâvastu* (III, p. 426, l. 15-18) qu'il faut le demander. Son geste unique suffit à illustrer le double prodige, tout à fait analogue aux précédents, de l'oblation qui d'abord ne veut pas se détacher de la cuiller, puis consent enfin à

1. Nous empruntons cette interprétation au *Mahâvastu*, III, p. 428, l. 4-8, mais sans nous dissimuler qu'elle peut aussi bien avoir été imaginée après coup, sur le vu d'un bas-relief analogue à celui de Sânchi.

tomber — en affectant la forme d'une limace repliée sur elle-même — dans le bûcher du sacrifice.

9. **Face antérieure du jambage gauche.** — *a*) Toutefois, pour abattre la superbe du vieux brahmane, il faut encore un miracle, auquel son importance décisive a valu d'être représenté sur la face antérieure du jambage, de même qu'il dénoue l'épisode dans le *Mahâvagga* (I, 20, 15; manque dans le *Mahâvastu*) : « En ce temps-là il tomba une grande pluie hors de saison et une grande inondation s'ensuivit... » Vous comprenez dès lors pourquoi la Nairañjanâ a monté jusqu'à baigner les basses branches des arbres, pour le plus grand effroi des singes qui s'y sont réfugiés et pour la visible satisfaction des oiseaux aquatiques et même d'un crocodile. Sur les grosses eaux du fleuve, le vieux Kâçyapa accourt dans une pirogue curieusement jointoyée et conduite par deux ascètes pagayeurs au secours du Bienheureux; mais celui-ci a quitté son siège (relégué en bas et à droite de la composition) et s'est créé un « promenoir », qui lui permet d'aller et de venir à pied sec au milieu

des flots déchaînés. Cette fois l'anachorète se décide à reconnaître la supériorité transcendante de son hôte : quand nous le retrouvons en bas, debout sur la rive avec ses disciples, il nous tourne le dos pour faire, dans la direction du *caṅkrama* du Maître, le geste de soumission de l'*añjali*[1].

b) Reste à expliquer le panneau immédiatement inférieur. Il représente encore un roi sortant de sa capitale : char, musique, gardes, suite, spectateurs, tout, jusqu'aux architectures, est pareil au n° 7 *a*. On remarquera seulement la manière dont le rempart de briques remonte jusqu'au haut du panneau pour séparer la cité de la scène qui se passe dans sa banlieue. La première chose à savoir est le nom de la ville : mais, cette fois, c'est aux scènes voisines qu'il nous faut le demander. Nous avons déjà vu plus haut (p. 178) qu'elles répondent unanimement : c'est la capitale du Magadha. De leur

1. L'ingénieuse suggestion qu'il serait prosterné nous paraît devoir être écartée : car alors on ne comprendrait pas que ses disciples restassent debout ; d'ailleurs les fleurons placés près de lui sont semés un peu partout sur le tableau et se retrouvent également sur l'un des bas-reliefs précédents (n° 8 *b*). De même l'analogie du n° 7 *a* va à l'encontre de l'identification du *caṅkrama* du Bienheureux avec la grande pierre à laver que lui apporta en une autre occasion le dieu Indra.

côté les textes sont d'accord pour nous dire qu'aussitôt après la conversion des Kâçyapas et de leur millier de disciples, le Bienheureux, à la tête de sa nouvelle communauté de saints, se rendit à Râjagṛiha et reçut aux portes de la ville la visite solennelle du roi Bimbisâra[1]. Selon la formule ordinaire, le roi s'avance sur son bon char aussi loin que la route est carrossable, puis met pied à terre et se dirige vers le Bouddha : c'est ce qu'il fait, en haut à gauche, suivi d'un unique compagnon chargé de représenter à lui seul son innombrable cortège. Devant le trône vide du Bienheureux, des indications conventionnelles d'eau et de rocher achèvent, à défaut d'un « bois de Bambous », de préciser le lieu de la scène, sur la colline Antagiri, près des fameuses sources chaudes de Râjgir[2]. Quant à la suite de l'histoire, il faut naturellement la suppléer à l'aide des textes : le roi et le peuple de Magadha se demandent

1. *Mahâvagga*, I, 22; *Mahâvastu*, III, p. 441-449; *Divyâvadâna*, p. 393, etc.

2. Cf. Cunningham, *Arch. Reports*, III, p. 140 : « J'ai fixé la position du bois des Bambous au Sud-Ouest de Râjgir, sur la colline située entre les sources chaudes de Tupoban et la vieille ville de Râjagṛha. » C'est justement par la « porte des Eaux-Chaudes » *(tapoda-dvâra)* que le *Lalita-Vistara*, XVI, fait entrer le Bouddha pour la première fois à Râjagṛiha.

d'abord, du Bouddha ou du vieux Kâçyapa, lequel est le maître et lequel est le disciple; l'hommage public du vieil anachorète vient bientôt fixer les esprits. Si nous ne voyons rien de tout cela, c'est que les bas-reliefs de Sânchi omettent systématiquement de représenter non seulement le Bouddha, mais aussi ses moines (cf. plus haut, p. 177); il est facile de constater combien la seule figuration de ces derniers rend infiniment plus claire la même suite d'épisodes sur l'un des piliers de la balustrade d'Amarâvatî (FERGUSSON, pl. LXX ou *Art gréco-bouddh. du Gandh.*, fig. 228).

c) Enfin tout le monde doit reconnaître au haut de cette même face, dans ce figuier religieux *(açvattha)*, surmonté, comme d'habitude, d'un parasol et hanté de génies ailés, l'arbre et le symbole de la parfaite « Bodhi du Bienheureux Çâkya-mouni » : l'inscription que porte à Barhut un bas-relief analogue en fait foi. Des deux parts on retrouve au pied du même arbre le même trône surmonté du même symbole (double à Barhut), et, autour de la naissance des branches, le même temple à ciel ouvert. On peut sans crainte affirmer que ce bizarre sanctuaire est au plus tôt celui qu'Açoka aurait pieusement

bâti autour de l'arbre sacré, plus de deux siècles après la mort du Maître : mais ce flagrant anachronisme est de ceux auxquels l'art religieux de tous les temps et de tous les pays nous a déjà habitués, et il n'empêche nullement que le tableau ne se rapporte au miracle même de l'Illumination du Bouddha. On n'a peut-être pas assez remarqué que l'analogie de Barhut nous force à établir un rapport étroit entre cette scène et la double rangée de personnages qui l'avoisinent : toute la différence est qu'ici ils la surmontent tandis que là ils la soulignent, mais les inscriptions prouvent que ce sont diverses catégories de dieux et qu'il faut même les considérer comme groupés en adoration aux quatre points cardinaux de l'arbre, ainsi que les choses se passèrent au moment de la Sambodhi[1]. Dès lors nous devons ici aussi reconnaître, dans les quatre orants du bas, les « quatre grands rois » qui vivent dans notre

1. Pour les bas-reliefs, voir Cunningham, *Barhut*, pl. XIV, 1, et pour les inscriptions Hultzsch, *Ind. Antiquary*, XXI, p. 231. — Notons d'ailleurs que sur la façade antérieure du linteau inférieur de la porte Ouest (façade postérieure du même linteau dans la restauration actuelle, et façade antérieure du linteau supérieur dans le projet de Cole, Ferg., pl. XVIII), la défaite de l'armée de Mâra par le Bouddha est représentée à côté d'un arbre de la Bodhi déjà entouré de son temple.

atmosphère, à droite ceux de l'Est et du Sud, à gauche ceux du Nord et de l'Ouest. Les dix personnages de la première rangée aligneraient ensuite, à raison de deux par ciel, les rois et vice-rois des cinq autres paradis des Kâmâva-caras, tels qu'ils sont justement figurés dans leurs palais célestes, sur la façade de l'autre pilier (n° 6); enfin les huit dieux de la rangée du haut, vus seulement à mi-corps comme les deux qui leur font pendant sur la terrasse supérieure de droite, représenteraient, deux par deux, les habitants des quatre étages du ciel de Brahmâ — les derniers qu'on puisse demander au sculpteur de nous montrer (cf. plus haut, p. 170). Ainsi se révèle à un examen attentif, sous l'évidente recherche de la variété dans les formes extérieures, un souci frappant d'équilibrer l'importance foncière et la valeur religieuse des sujets sur les faces symétriques des deux jambages.

10. **Linteau supérieur**. — Nous trouverons trace du même souci sur les deux faces des linteaux où, à côté des décors symétriques (cf. plus haut, n° 3), ont trouvé place également de grandes compositions bouddhiques. Nous

les étudierons en commençant par en haut, ce qui permet apparemment de suivre un certain ordre chronologique dans la revue des scènes.

a) C'est ainsi que le *fronton* de la porte est occupé de bout en bout par une représentation symbolique des sept derniers Bouddhas du passé, figurés alternativement par le tumulus de leur *Pari-nirvâṇa* et l'arbre de leur *Sambodhi* (voir fig. 2). Le sculpteur, ne disposant que de deux arbres, a cru devoir faire les honneurs du fronton au premier et au dernier Bouddha de la série : on reconnaît en effet distinctement, par comparaison avec le revers, à droite du *stûpa* central, le bignonia de Vipaçyin, et, à gauche, le figuier religieux de Gautama, autrement dit Çâkya-mouni. D'autre part les deux tumulus manquants sont suppléés au verso sur les deux dés supérieurs (cf. n° 4 *a'*), de manière à compléter le nombre traditionnel. Cette remarque permet de supposer qu'un scrupule d'ordre esthétique a seul empêché l'artiste d'aligner les sept *stûpa* sur la façade, ainsi qu'il n'a pas hésité à le faire sur l'autre face pour les sept arbres correspondants (cf. plus haut, p. 171).

b) Il suffira donc, pour la *façade postérieure* (fig. 3), de donner, d'après les textes et les bas-

reliefs inscrits de Barhut, la liste des sept Bouddhas et de leurs *Bodhi-drouma* respectifs. Les voici dans l'ordre où ils se présentent, en allant de la droite à la gauche du spectateur :

Vipaçyin (*pâli* Vipassin)	Pâṭali (*Bignonia suaveolens*)
Çikhin (*p.* Sikhin)	Puṇḍarîka (*Mangifera*... [et non *nymphæa*])
Viçvabhû (*p.* Vessabhu)	Çâla (*Shorea robusta*)
Krakucchanda (*p.* Kakusandha)	Çirîṣa (*Acacia sirissa*)
Kanakamuni (*p.* Koṇagamma)	Udumbara (*Ficus glomerata*)
Kâçyapa (*p.* Kassapa)	Nyagrodha (*Ficus indica*)
Gautama (*p.* Gotama)	Açvattha (*Ficus religiosa*)

Il convient également de rapprocher de cette série la représentation, sur l'un des dés supérieurs de la façade, de l'arbre du huitième et futur Bouddha de notre âge, Maitreya (cf. n° 4 *a*).

11. **Linteau médian.** — Le linteau médian, déjà plus voisin de l'œil du spectateur, remplace ces tableaux symboliques par deux épisodes empruntés l'un à la jeunesse, l'autre à la carrière de Çâkya-mouni.

a) Façade antérieure. — Nous avons déjà dit plus haut (p. 176) ce qui fait, au point de vue de

l'iconographie bouddhique, le principal intérêt du panneau central (fig. 7). A gauche nous apercevons la représentation stéréotypée d'une ville, que le contexte prouve être Kapilavastou ; dans ses rues et à ses fenêtres, c'est l'animation coutumière (cf. nos 7 *a* et 8 *b*) : il est clair que le sculpteur ne s'est pas le moins du monde inquiété du fait — qu'il connaissait au moins aussi bien que nous — que l'évasion du Bodhisattva eut lieu de nuit. Par la porte de la cité celui-ci sort sur son bon cheval Kaṇṭhaka pour « le grand départ » *(Mahâbhinishkramaṇa)* et nous pouvons suivre jusqu'à la droite, en non moins de quatre éditions successives, le progrès de sa course miraculeuse : mais, à chaque fois, le tapis brodé qui sert de selle à sa monture nous apparaît vide de son cavalier. Chaque fois aussi son cortège est le même : le fidèle écuyer Chandaka tient, comme de coutume, le parasol ; quatre dieux soulèvent les pattes du cheval, censément pour que le bruit des sabots ne donne pas l'éveil ; un autre s'est emparé du chasse-mouche ; deux autres, d'abord presque nains, et qui, pour l'amour de la variété, vont curieusement en grandissant à mesure que l'on avance vers la droite, se sont chargés de l'ai-

guière et des sandales ; d'autres enfin lancent des fleurs, agitent leur écharpe ou font résonner de célestes tambours. Quand le montant droit de la porte force le sculpteur à arrêter la série de ses répétitions, l'écuyer et le cheval prennent, comme il est écrit, congé de leur Maître : mais celui-ci n'est figuré que par la géante empreinte de ses pieds, marqués de la roue, et surmontés du chasse-mouche et du parasol. Pour finir, en bas, à droite, Chandaka reprend le chemin de la maison en ramenant avec lui Kaṇṭhaka et en rapportant (dans la main droite et dans une sorte de baluchon jeté sur son épaule) les vêtements laïques et les joyaux dont le jeune prince vient de se dépouiller à tout jamais pour embrasser la vie religieuse. Les trois personnages, à la fois édifiés et contrits, qui le suivent, sont sans doute les émissaires que le roi Çouddhodana a vainement chargés de lui ramener son fils.

Tel est le sens manifeste de cette longue scène : mais il reste encore à rendre compte de l'arbre sacré — le parasol qui le surmonte et la balustrade qui l'entoure en sont la preuve — qui occupe le milieu du panneau. Assurément il est là pour des raisons de symétrie, mais cette

place d'honneur exige d'autre part qu'il ait un sens ; et ce sens nous apparaîtra dès l'instant que nous aurons reconnu en lui (toujours grâce à la comparaison d'un bas-relief inscrit de Barhut, CUNN., pl. XLVIII, 11) un arbre *jambu (Eugenia jambu)*. Un jambousier ainsi voisin de Kapilavastou ne peut être, en art bouddhique, que celui dont l'ombre cessa un jour de tourner au soleil pour continuer à abriter « la première méditation » du Bodhisattva tout jeune encore. On remarquera comment trois personnages, sans cesser de s'associer à l'action principale, dessinent autour de l'arbre du miracle son groupe obligé d'adorateurs. Ainsi l'artiste a su fort ingénieusement combiner sur un même tableau l'indication sommaire du début, et la représentation détaillée du dénouement de la vocation religieuse du Prédestiné. Et qui sait même si la quadruple répétition à l'aller du cheval et de son cortège n'avait rien à faire dans son esprit avec l'épisode intermédiaire des « quatre fameuses sorties » qui, par la rencontre successive d'un vieillard, d'un malade, d'un mort et d'un moine, révélèrent au futur Bouddha les misères de la vie et l'unique voie du salut ?

b) Façade postérieure. — Si le bon sculpteur avait encore d'autres intentions, que ses mânes nous excusent de ne pas les apercevoir ! Qu'ils nous pardonnent surtout de ne pas saisir exactement à quel épisode de la légende il faut rapporter la scène qui couvre tout le revers du linteau médian. Sur ce trône vide c'est sans doute le Bouddha Çâkya-mouni qui est censé assis, puisque l'arbre qui l'abrite est un figuier religieux tout pareil à celui qui décore la saillie gauche du linteau supérieur. D'autre part le Bienheureux se trouve évidemment en pleine djangle, dans la seule compagnie des bêtes assemblées pour lui rendre hommage et qui appartiennent ausssi bien au règne de la fantaisie qu'à celui de la nature. Ce sont d'abord quatre lions flanquant déjà son trône, deux vus de face et deux de profil ; puis des buffles et des antilopes merveilleusement observés et rendus ; et encore des oiseaux, avec ou sans huppe, apportant dans leurs becs des fleurs et des fruits. A côté de ces animaux réels se montrent des monstres de rêve : à droite, des taureaux à face humaine et — oubliant leur inimitié naturelle dans la contemplation du Bienheureux — un

grand serpent polycéphale près d'un énorme vautour Garouḍa aux oreilles ornées de boucles ; à gauche, des chiens tibétains à crinière et des griffons. Au total, presque toute la ménagerie décorative du sculpteur a été mobilisée pour la circonstance. Or, il est bien une occasion célèbre où, après la grande querelle intestine de Kauçambî, le Bouddha quitta sa communauté pour se retirer dans la solitude : et il était chez les bêtes, et les bêtes mêmes le servaient (*Mahâvagga*, X, 4, 6-7) : mais nous ne retrouvons ici aucun des détails traditionnels de l'épisode, tel du moins qu'il nous est conté dans le texte pâli.

12. **Linteau inférieur.** — Enfin le dernier linteau nous paraît porter sur ses deux faces des scènes postérieures à la mort du Bouddha.

a) Façade antérieure. — Au centre s'élève l'arbre déjà bien connu de nous comme étant celui de son illumination (cf. n° 9 *c*) : mais ici cet arbre reçoit une visite royale. Or, nous savons pertinemment que le Bienheureux ne fut visité à Bodh-Gayâ par aucun roi : car les textes nous donnent l'emploi détaillé des jours et même des semaines qui ont précédé

et suivi l'arrivée à l'omniscience. Il reste donc que ce soit uniquement en commémoration du Bouddha qu'ait lieu la cérémonie ici représentée. Rappelons-nous cependant ce qui nous est conté d'Açoka, comment le grand empereur bouddhiste avait une dévotion toute particulière pour l'arbre de la Bodhi et le comblait continuellement de cadeaux, tant et si bien que sa reine favorite, Tishyarakshitâ, le prenant pour une rivale, en devint jalouse et lui fit, si l'on peut dire, nouer l'aiguillette par une sorcière paria. L'arbre commença à se dessécher et Açoka déclara qu'il ne lui survivrait pas ; heureusement la reine désabusée put arrêter à temps l'effet du maléfice : sur quoi l'empereur décida de faire « ce qu'aucun des souverains du passé, ni Bimbisâra ni les autres, n'avaient fait », à savoir de venir processionnellement, pour rendre à l'arbre toute sa splendeur première, « l'arroser avec des cruches d'eau de senteur » (*Divyâvadâna*, p. 397-398). Or que voyons-nous justement ici (fig. 8) ? A droite un roi, accompagné comme d'habitude de ses femmes, de son orchestre et de sa garde, descend assez languissamment de son éléphant, encouragé, semble-t-il, par sa reine et aidé par

un jeune nain. Ce dernier est probablement un *yaksha*, tout comme ceux qui hantent l'intérieur du sanctuaire ; car, de même que Salomon, Açoka commandait aux génies. Immédiatement à droite de l'arbre sacré, nous retrouvons ledit roi précédé de sa reine, et tous deux lui rendent hommage, les mains dévotement jointes. De l'autre côté s'avance également, aux sons d'un autre orchestre, une procession solennelle de fidèles laïques portant des bannières, des fleurs et enfin, au milieu et au premier plan, des cruches évidemment destinées à l'arrosage de l'arbre. Ce dernier détail a emporté notre conviction (cf. plus haut, p. 182). Il résulterait enfin de cette identification que, pour cette fois, l'indication du temple à ciel ouvert autour de l'arbre ne serait pas un anachronisme (cf. ci-dessus, p. 218).

b) Façade postérieure. — Ce n'est d'ailleurs pas là, comme nous l'avons dit plus haut, la seule légende appartenant au cycle d'Açoka qui nous paraisse avoir inspiré les imagiers de Sânchi. Sur le tumulus de Râmagrâma couraient encore parmi eux deux autres contes, ou plutôt deux versions d'un même conte : d'après l'une, ce *stûpa* était honoré par des serpents mythiques

(nâga); dans l'autre c'étaient des éléphants sauvages *(nâga)* qui lui rendaient un culte : nous ne sommes pas éloignés de croire que les deux formes de la tradition aient bifurqué sur ce simple calembour. Quoi qu'il en soit, la première est figurée sur la porte Sud : l'autre l'est, croyons-nous, ici. De quelque nom d'ailleurs que le *stûpa* s'appelle, le sens du récit sur pierre n'est pas douteux. Ce sont bien des éléphants sauvages qui, des deux extrémités du linteau, marchent processionnellement vers le sanctuaire ; et c'est bien en manière d'offrandes cultuelles qu'ils soulèvent dans leur trompe ou traînent encore à leurs défenses des fleurs de lotus arrachées au lac le plus voisin.

Nous arrêterons là ces notes, déjà peut-être trop longues, et cependant des plus sommaires. Si nous voulions décrire en détail et un à un les 500 personnages et plus qui, sans compter les animaux, figurent sur cette seule porte, nous n'en aurions jamais fini, et autant vaudrait entreprendre une encyclopédie des antiquités indiennes. Le peu que nous en avons dit suffira du moins à justifier la double allégation que nous avons cru pouvoir avancer ci-dessus

(p. 183) : il apparaît bien à l'épreuve que ces sculptures sont pour la plus grande partie déchiffrées ; et personne ne songera à contester qu'elles ne présentent quelque intérêt pour l'histoire de la civilisation en général et, d'une façon plus particulière, pour celle de l'art appliqué à la religion.

LES
IDÉES DU PAGANISME ROMAIN
SUR LA VIE FUTURE[1]

PAR

M. Franz CUMONT

Peut-être vous souvenez-vous de ces vers de Sully Prudhomme, où le poète, parcourant la voie Appienne, bordée de sépulcres antiques, remarque que « ces monuments pieux et sereins » n'étaient point d'un abord odieux,

> Au temps rude et stoïque où l'on savait mourir
> Sans plus rien regretter et sans plus rien attendre,

1. Rohde a écrit sur les idées eschatologiques des Grecs un livre définitif (*Psyche*, 4e éd., 2 vol., 1907), mais il ne s'occupe que très accessoirement de celles de l'empire romain. On possède sur celles-ci, d'Auguste aux Antonins, un chapitre substantiel de Friedlaender (*Sittengeschichte*, t. III6, p. 736 ss.), mais cet auteur ne s'est pas rendu compte de l'action des cultes étrangers. J'ai essayé de déterminer cette influence dans mes *Religions orientales* (2e éd., Paris, Leroux, 1909). J'emprunte aussi une partie de ce qui suit à un mémoire sur la *Théologie solaire du paganisme romain* (Extr. *Mém. Acad. Inscr.*, Paris, Klincksieck, 1909) et à une étude sur le *Mysticisme astral dans l'antiquité* (Bull. Acad. de Belgique, 1909).

avant que le christianisme régnât sur le monde

> Et que la foi, mêlant la terreur à l'espoir,
> Eût mis l'éternité douteuse au fond des tombes.

Les Romains ont-ils vraiment, comme se le figure le poète, envisagé la mort sans espérance et sans crainte? Leur religion bornait-elle absolument à cette existence terrestre la destinée de l'homme? Ou bien au contraire, longtemps avant le triomphe de l'Église, s'attachèrent-ils à des doctrines qui leur ouvraient la perspective d'une immortalité bienheureuse et, dans ce cas, vers quelles croyances sur la vie future furent-ils attirés de préférence? C'est à ces questions que je voudrais essayer de répondre brièvement dans cette conférence, en esquissant l'évolution des idées eschatologiques dans le paganisme de l'époque impériale.

De ce vaste sujet, nous ne pourrons marquer ici que les contours. Il est toujours imprudent, j'en ai conscience, de hasarder des généralisations : elles se trouvent forcément fausses par quelque endroit; mais il est surtout scabreux de vouloir fixer en peu de mots l'infinie variété des dispositions individuelles, et rien n'échappe plus à l'observation historique que ces convictions intimes que parfois on dérobe même à ses proches.

Aux époques de scepticisme, des âmes pieuses s'attardent aux vieilles croyances. Aux temps où la religion reprend son empire, des esprits rationalistes résistent à la contagion de la foi. Il est particulièrement difficile de constater jusqu'à quel point les idées adoptées par les cercles intellectuels ont pénétré dans les masses populaires. Puis, dans le paganisme, un dogme n'exclut pas nécessairement un dogme opposé : ils coexistent parfois dans le même esprit comme des possibilités diverses, également autorisées par une tradition respectable. Vous ferez donc à mes affirmations absolues, les réserves qu'elles comportent. Je pourrai seulement indiquer ici les grands courants spirituels qui successivement ont apporté à Rome des doctrines nouvelles sur l'au-delà. Combien chacune de celles-ci comptait-elle de partisans aux diverses périodes, vous n'attendrez pas de moi que je le précise. Mais nous pourrons, du moins, distinguer les phases principales et apercevoir l'aboutissement de ce mouvement religieux qui fit passer la société impériale d'une incrédulité presque complète à des formes d'abord assez basses, puis plus élevées de la croyance à l'immortalité. Et ce fut là un changement ca-

pital qui transforma toute la conception antique de la vie. L'axe de la moralité en fut déplacé : elle ne chercha plus, comme la philosophie grecque, à réaliser le souverain bien sur cette terre, mais après la mort. On n'agira plus en vue de réalités tangibles, pour assurer la prospérité de sa famille, de la cité, de l'État, mais pour atteindre des espérances idéales dans un monde surnaturel. Notre passage ici-bas sera conçu comme une préparation à une existence bienheureuse, comme une épreuve transitoire qui doit avoir pour résultat une félicité ou une souffrance infinies. Toute la table des valeurs éthiques en fut bouleversée.

*
* *

Vous connaissez, ne fût-ce que par la *Cité antique* de Fustel de Coulanges, les idées primitives sur l'existence d'outre-tombe que les populations italiotes ont partagées avec les tribus helléniques. Le mort vit obscurément dans le sépulcre, et ses descendants viennent y faire des offrandes funèbres pour sustenter et réjouir ses mânes, car celles-ci sont sujettes aux besoins et à la souffrance. Ces antiques croyances, dont l'origine se perd dans l'obscu-

rité de la préhistoire, ne disparurent jamais entièrement. La crainte des revenants, qui sortent de leur demeure souterraine pour tourmenter les vivants, en est une manifestation, et cette terreur superstitieuse hanta obstinément les esprits jusqu'à la fin de l'antiquité et au delà.

On continuait sous l'Empire à répandre du lait et du vin sur le sol des tombeaux pour que les ombres pussent manger et boire, à inhumer avec le défunt ses vêtements pour le couvrir, ses armes pour le défendre, et une foule d'objets destinés à lui servir ou à l'amuser dans la vie indécise de sa « maison éternelle ». Mais des rites traditionnels persistent souvent quand la signification primitive en est oubliée ou méconnue. Savons-nous encore aujourd'hui comment est né le cérémonial de nos funérailles ou pourquoi nous portons le 2 novembre des couronnes au cimetière? Beaucoup de Romains allaient ainsi, par un souvenir pieux, faire les libations prescrites aux anniversaires, sans croire précisément que le mort à qui l'on ne versait rien, dût souffrir de la soif.

Un autre usage funéraire survivait pareillement à la foi qui l'avait fait naître : celui de

placer dans la bouche du cadavre une pièce de monnaie pour payer à Charon le passage du Styx. Les fables grecques sur le monde infernal, qui s'étaient introduites très anciennement à Rome, n'y trouvaient plus guère de créance. Aucune vieille femme n'était plus assez folle, prétend Cicéron[1], pour craindre les demeures profondes de l'Orcus, et les ténèbres peuplées de morts livides. « Qu'il y ait des mânes, dit Juvénal[2], un royaume souterrain, un nocher armé d'une perche et des grenouilles noires dans les gouffres du Styx, que tant de milliers d'hommes puissent traverser l'onde dans une seule barque, même ceux qui n'ont pas atteint l'adolescence n'y croient plus. » Et jusqu'au dévot Plutarque, lorsqu'il vient à parler des supplices que la mythologie réserve aux méchants, n'y voit guère que des contes de nourrice bons à effrayer les enfants.

Un penseur, qui fut aussi un polémiste, avait contribué plus que tout autre à dissiper ces lugubres chimères. Épicure, on le sait, enseignait que l'âme, composée d'atomes, se dissout avec le corps, et il n'est pas de doctrine du

1. Cicéron, *Tusc.*, I, 21, 48.
2. Juvénal, *Sat.*, II, 149.

maître sur laquelle ses disciples insistent avec plus de complaisance. Ils le louent d'avoir affranchi l'homme des terreurs de l'au-delà; ils le remercient de leur avoir appris à ne pas redouter le trépas, puisqu'ils doivent périr tout entiers; sa théologie leur apparaît comme la libératrice des âmes. Lucrèce, dans son troisième livre, dont les philosophes du XVIIIe siècle se plaisaient à célébrer les mérites, prétend avec une sorte d'exaltation chasser des cœurs « cette crainte de l'Achéron qui trouble jusqu'au fond la vie humaine[1] ». Le sage voit se dissiper comme un cauchemar toutes les fictions cruelles dont on a peuplé le royaume des épouvantements, et il trouve un calme bienheureux, « l'ataraxie » parfaite, lorsqu'il s'est libéré de la peur de la mort qui hante le vulgaire. Pline le naturaliste, dans une profession de foi fameuse, met une sorte de passion à nier l'immortalité[2].

Ces doctrines ne trouvèrent pas seulement des adeptes convaincus parmi les esprits cultivés, elles se répandirent dans les couches les plus basses de la population, comme en témoignent les épitaphes où cette incrédulité s'exprime sous des formes multiples. Une maxime est si

1. Lucr., III, 39.
2. Plin., *H. N.*, II, 55, § 188 sq.

souvent répétée qu'elle s'écrit parfois par de simples sigles : *non fui*, *fui*, *non sum*, *non curo* « Je n'étais pas, je fus, je ne suis pas, peu m'importe ». De même que Platon avait conclu d'une préexistence supposée de l'âme à sa persistance après le décès, les épicuriens tiraient de notre ignorance d'une vie antérieure, une conséquence opposée. L'homme rentre dans le néant dont il est sorti. On a remarqué que cette formule épigraphique était gravée surtout sur des tombes d'esclaves, qui n'avaient guère de motifs de s'attacher à vivre. Des gladiateurs adoptent aussi cette sentence : aux misérables qui devaient dans l'arène faire preuve d'indifférence devant la mort, il fallait enseigner que celle-ci marquait l'abolition du sentiment et le terme de la douleur. Parfois un épicurisme plus grossier recommande de jouir de notre passage ici-bas, puisque le terme fatal prive à jamais de ces plaisirs qui sont le souverain bien. *Es*, *bibe*, *lude*, *veni* « Mange, bois, amuse-toi, et viens ici » est un conseil souvent répété. Ou bien des esprits joviaux, plaisants jusque dans la tombe, vantent les agréments de leur nouvelle condition . « Ce qui reste de l'homme, mes os, repose doucement ici, dit l'épitaphe d'un af-

franchi ; je n'ai plus le souci de mourir soudain de faim, je suis exempt d'accès de goutte, ma personne ne sert plus de gage à mon loyer, et je jouis gratis d'une hospitalité éternelle[1]. »

L'autre grand système philosophique qui dominait à Rome, le stoïcisme, se montra fort hésitant sur le sort réservé à nos âmes, particules détachées du Feu divin qui anime le monde. Pour certains de ses représentants, comme Cléanthe, ces âmes subsisteraient des milliers d'années, jusqu'à la conflagration finale qui marque la fin de chaque période cosmique. Pour d'autres, comme Chrysippe, celle des sages seules obtiendraient cette immortalité restreinte. Panétius, l'ami des Scipions, l'un des écrivains qui contribuèrent le plus à gagner les Romains aux idées du Portique, niait absolument toute survivance personnelle, comme le faisaient aussi la plupart des péripatéticiens. En réalité, le vrai stoïcisme place en ce bas monde la réalisation de son idéal. Le but de l'existence n'est pas pour lui la préparation à

1. *CIL*, VI, 7193 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 1247 :

Quod superest homini, requiescunt dulciter ossa,
Nec sum sollicitus ne subito esuriam
Et podagram careo, nec sum pensionibus arra
Et gratis aeterno perfruor hospitio.

la mort, mais la conquête de la vertu parfaite. Celle-ci, en affranchissant des passions, donne l'indépendance et la félicité. Le sage, être bienheureux, est un dieu sur la terre, et le ciel ne peut lui réserver davantage. Dans ces systèmes, les théories eschatologiques n'avaient qu'une valeur secondaire, et ainsi s'explique leur variabilité.

Certains esprits, à Rome, s'attachaient encore à l'idéalisme de Platon et admettaient que l'âme, essence immatérielle, pût s'élever d'ici-bas vers un monde plus beau; d'autres inclinaient à adopter les opinions des Pythagoriciens sur la métempsychose. Mais c'étaient là des espérances plutôt que des affirmations. La vie future était généralement regardée comme une hypothèse métaphysique consolante, comme une simple possibilité entrevue par certains penseurs. On n'en parlait qu'avec un « Si » très dubitatif. La fin de l'éloge d'*Agricola* est, à cet égard, très caractéristique. « Si, dit Tacite, il est un asile pour les mânes des hommes vertueux, si les grandes âmes, comme les sages l'admettent, ne s'éteignent pas avec le corps, repose en paix. » Puis il insiste sur l'éternité que la renommée de ses vertus assurera à

Agricola dans la mémoire des hommes. C'est là pour son panégyriste, on le sent, le point essentiel, parce qu'il est seul certain.

Mais je me reprocherais de m'étendre davantage sur des faits bien connus. Pour me résumer, vers la fin du Ier siècle de notre ère, l'incertitude des opinions eschatologiques était extrême. Les vieilles croyances religieuses ne trouvaient plus aucune créance, et les systèmes contradictoires des philosophes se détruisaient mutuellement. L'attitude générale, en dehors du cercle restreint de ceux qui s'étaient fait une conviction personnelle, semble avoir été le scepticisme ou la négation.

Seulement, nous nous résignons difficilement à mourir tout entiers. Même lorsque la raison admet l'anéantissement, le subconscient proteste contre lui. L'instinct profond de la conservation pousse l'être humain à vouloir se survivre, et son sentiment s'élève contre la douleur d'une séparation sans retour, contre la perte définitive de toutes les affections. Puis, dans la Rome impériale, il y avait tant de crimes impunis, tant de misères imméritées, qu'on se réfugiait naturellement dans l'attente d'un avenir meilleur, où toutes les iniquités du

présent seraient réparées. Ces révoltes, ces désirs, devinrent de plus en plus impérieux à mesure qu'au déclin de l'empire les malheurs et les ruines s'accumulèrent, et que disparut, avec les motifs d'agir, tout ce qui donne un prix à l'existence. Aucun espoir terrestre n'illuminait alors la vie. La tyrannie d'une bureaucratie corrompue étouffait toute velléité de progrès politique. L'art frappé de stérilité reproduisait lourdement les créations d'autrefois. Les sciences immobilisées ne révélaient plus de vérités inconnues ; la nature restait inexplorée et le passé impénétrable. Un appauvrissement progressif décourageait tout esprit d'entreprise. L'idée se répandait que l'humanité était atteinte d'une irrémédiable décadence, que la société s'acheminait vers sa dissolution, et que la fin des temps était proche. Il faut se rappeler toutes ces causes d'abattement et d'abandon pour comprendre la force de cette idée, si fréquemment exprimée alors, qu'une amère nécessité contraint l'esprit qui anime l'homme à venir s'enfermer dans la matière, et que la mort est un affranchissement qui le délivre de sa prison charnelle. Dans la lourde atmosphère d'une époque d'oppression et d'impuissance,

les âmes accablées aspiraient avec une ardeur indicible vers les espaces radieux du ciel.

Or, précisément depuis le Ier siècle se répandent dans le monde latin, avec un succès toujours croissant, des cultes étrangers qui révèlent à leurs adeptes le secret de parvenir à une immortalité bienheureuse. Tous les mystères orientaux qui se propagent en Occident, prétendent assurer aux initiés, par la connaissance de certains rites et de certains préceptes, la sainteté en cette vie et la félicité dans l'autre. Au lieu des opinions flottantes et inconciliables des philosophes sur la destinée dans l'au-delà, ces religions apportent une certitude fondée sur une révélation divine et corroborée par la foi des générations innombrables qui s'y étaient attachées. Les croyances sur la vie d'outre-tombe si vagues, si désolantes dans l'ancien paganisme se transforment en l'espoir assuré d'une forme précise de béatitude. La participation aux cérémonies occultes de la secte est un moyen infaillible de faire son salut. Le monde désespéré accueillit avidement ces promesses, et la philosophie transformée s'allia aux vieilles croyances de l'Orient pour donner à l'Empire une théologie nouvelle.

L'eschatologie prêchée par certains de ces cultes était, il faut le reconnaître, fort grossière. Une quantité de bas-reliefs découverts dans les pays héllèniques nous montrent le mort héroïsé, étendu sur une couche devant une table chargée de mets et élevant d'une main une corne à boire, tandis que derrière lui un esclave puise le vin dans un cratère. Ces petits monuments funéraires prouvent la diffusion extrême d'idées répandues en Grèce par les mystères thraco-phrygiens de Dionysos et de Sabazios, le dieu du vin et celui de la bière. L'absorption de ces liqueurs délivre l'homme de ses soucis et lui communique une force insoupçonnée, elle le fait vivre d'une vie plus joyeuse et plus intense. L'action inexplicable des boissons fermentées fit ainsi regarder l'ivresse comme une possession divine. L'énergie sacrée qui emplissait bacchants et bacchantes, exaltait leurs sens, égarait leur esprit et, dans ces transports, l'âme extériorisée semblait communier avec les forces exubérantes de la nature. Cette extase devait être l'état bienheureux réservé dans l'autre monde aux initiés : l'immortalité fut conçue comme une ébriété. Le fidèle devait être admis

au festin des dieux pour s'y réjouir éternellement avec eux.

Ces croyances pénétrèrent à Rome avec les mystères venus de Grèce et d'Asie Mineure et elles y persistèrent jusqu'à la fin du paganisme. Des fresques célèbres, qui, dans les catacombes de Prétextat, décorent le tombeau d'un prêtre de Sabazius, nous montrent la défunte, Vibia, menée par Mercure dans les enfers vers le tribunal de Pluton, puis introduite par son bon ange (*angelus bonus*) au banquet des bienheureux. Sept convives y prennent part, ce sont, dit une inscription, ceux qui sont jugés par le jugement des bons (*bonorum iudicio iudicati*).

Les sectateurs tardifs de Sabazius se figuraient donc encore la vie future comme les anciens Thraces, seulement l'âme n'était plus accueillie à la table des immortels qu'en vertu d'une décision du juge infernal, si, comme disent les textes, elle avait pratiqué pieusement les cérémonies saintes, pris part aux repas sacrés des mystères et plus généralement fait le bien. Les bacchanales du dieu de la bière s'étaient spiritualisées conformément aux tendances religieuses de l'époque.

Le christianisme lui-même devait adopter en

la transformant l'idée du festin des élus. Les peintures des catacombes représentent souvent celui-ci : La Paix et la Charité (Irènè et Agapè) y dispensent aux convives célestes le vin du rafraîchissement et leur servent le Poisson divin. L'antique fiction des barbares devait ainsi se perpétuer longtemps comme symbole et comme croyance populaire.

Mais déjà Platon[1] raillait ceux qui regardaient comme la plus belle récompense de la vertu une interminable soûlerie. A cette conception très matérielle du bonheur futur, venue de Thrace ou d'Asie Mineure aux Romains, ceux-ci préférèrent généralement celle que leur apporta un autre pays étranger, l'Égypte.

Chez aucun peuple peut-être ne se vérifie aussi pleinement que chez les Égyptiens le mot de Fustel de Coulanges : la mort fut le premier mystère, il mit l'homme sur la voie des autres mystères. Nulle part la vie ne fut à ce point dominée par la préoccupation de l'au-delà ; nulle part on ne prit des soins aussi minutieux et aussi compliqués pour assurer et pour conserver aux défunts une autre existence. La littérature funéraire, dont on a retrouvé des docu-

1. Plat., *Républ.*, p. 363 C D.

ments en nombre infini, avait acquis un développement sans pareil et l'architecture d'aucun pays n'a élevé des tombeaux comparables aux pyramides ou aux sépultures rupestres de Thèbes.

Ce souci constant de garantir aux siens et à soi-même une vie après cette vie trouva aux diverses époques des expressions variables, mais la croyance à l'immortalité finit par se rattacher à la légende d'Osiris qui, sous le nom de Sérapis, fut honoré avec Isis dans tout le monde romain. Chaque année, la fête de l' « Invention » d'Osiris (*Inventio*) rappelait comment Isis avait retrouvé les membres dispersés de son époux, traîtreusement tué par Typhon. Aux plaintes désolées des prêtres et des initiés, pleurant le meurtre sacrilège, succédait une jubilation bruyante quand on montrait le cadavre reconstitué et ranimé par la déesse. Or, le destin du dieu immolé et ressuscité, devint le prototype de celui de tout homme qui avait vécu saintement et observé les rites des funérailles. Le défunt, s'il a servi pieusement Osiris ou pour mieux dire Sérapis, sera assimilé à lui, et partagera son éternité dans le royaume souterrain où siège le juge des morts.

Il survivra non seulement comme une ombre ténue ou comme un esprit subtil, mais en pleine possession de son corps comme de son âme. Cette immortalité n'a rien d'immatériel, mais le fidèle divinisé ne passera plus son temps, comme les mystes de Sabazius, attablé et banquetant. L'Égypte est le pays d'où la dévotion contemplative a pénétré en Europe. Dans les temples, chaque jour, dès que le soleil se montrait, on découvrait les statues enfermées dans le naos, et les initiés restaient de longues heures devant elles, plongés dans une adoration muette. De même dans les champs infernaux, lorsque, devenus les égaux des Immortels, ils pourront regarder face à face Sérapis et Isis, ils participeront par là à leur béatitude. La volupté inexprimable, qu'ils éprouvaient en contemplant les images du sanctuaire, deviendra un perpétuel ravissement, quand au lieu du simulacre, ils jouiront de la présence des dieux et qu'attachés étroitement à eux, leur âme inassouvie s'abreuvera des délices de cette ineffable beauté[1].

Cette félicité d'outre-tombe est l'apanage de la vertu. Déjà dans l'ancienne Égypte le mort était soumis au jugement d'Osiris. Mais pour

1. Plut., *De Iside*, 78, p. 383 A.

obtenir l'entrée des Champs d'Aalou — les Champs-Élysées de cette religion — il suffisait qu'il affirmât selon le texte prescrit n'être point coupable de la série des crimes qu'énumérait le livre sacré. Il était cru sur parole. Son pardon ou sa condamnation ne dépendait pas de ses dispositions intérieures, mais de l'exacte connaissance des formules absolutoires. Sous l'Empire cette vieille morale, purement rituelle, s'était épurée et approfondie au contact de la Grèce. L'existence entière était toujours, conformément à l'ancienne croyance, conçue comme une préparation au jugement formidable que Sérapis rendait

Dans la profonde nuit où tout doit redescendre ;

mais pour qu'il prononçât à l'avantage du mort, il ne suffit plus que celui-ci fût instruit de la liturgie funéraire, il fallut aussi que sa vie fût exempte de crimes et de souillures, et le maître des enfers y assignait à chacun une place selon ses mérites. On voit se développer la doctrine d'une rétribution future.

Les théories eschatologiques qui, de la vallée du Nil, se propagèrent dans le monde antique, y exercèrent une influence étendue et durable.

J'en citerai pour preuve un détail caractéristique : un mot français perpétue encore obscurément le souvenir des antiques croyances de l'Égypte. Sous ce climat brûlant, ce que l'on souhaitait au mort dans ses pérégrinations posthumes vers le paradis souterrain, c'est qu'il ne fût pas dévoré par la soif, comme le voyageur isolé, perdu dans le désert. « Qu'Osiris te donne l'eau fraîche », répètent les épitaphes. Le mot *refrigerium* passa dans la liturgie chrétienne, et ainsi l'Église prie encore aujourd'hui pour le « rafraîchissement spirituel » des trépassés.

Cependant ce ne sont pas les opinions des isiaques qui devaient dominer définitivement à Rome. Une autre doctrine, plus idéale que celle de l'immortalité corporelle dans le royaume infernal, devait s'imposer avec plus de puissance et de ténacité à la conscience occidentale.

Des croyances qu'on rencontre, à côté de beaucoup d'autres, chez les peuples primitifs veulent que les esprits des morts aillent habiter la lune ou bien que leur foule, sans cesse accrue, forme la multitude des étoiles ou se presse dans la longue traînée de la Voie lactée. Cette très vieille idée acquit une signification nou-

velle quand la philosophie enseigna que le principe qui échauffe et vivifie notre être est une parcelle des feux cosmiques qui resplendissent dans l'éther. Les anciennes fables mythologiques se combinèrent avec les théories scientifiques, et donnèrent naissance, surtout en Syrie, à des doctrines diverses, quoique au fond semblables.

Ainsi, l'on se figura que les âmes étaient portées après la mort jusqu'au soleil par l'oiseau consacré à celui-ci, l'aigle, qui seul peut fixer son regard sur lui. L'aigle est le motif ordinaire de décoration des tombes à Hiérapolis, la ville sainte de la « déesse Syrienne ». A Rome on continua, lors des funérailles des empereurs divinisés, à lâcher un aigle qui, du bûcher, était censé emporter vers le ciel l'âme du souverain, et l'on figure souvent les bustes des Césars supportés par un aigle éployé pour rappeler leur apothéose.

D'autres traditions religieuses faisaient du soleil le conducteur des âmes. Plus légères que les corpuscules qui flottent dans l'air, celles-ci remontaient vers le céleste séjour le long d'un rayon de lumière qui leur servait de véhicule. Hélios devint ainsi un dieu psychopompe qui

guidait les esprits des morts vers le siège du Très-Haut. L'astre qui produit le jour et la nuit, l'été et l'hiver, fut aussi l'auteur de la vie et de la mort. Certaines théories physiques vinrent donner à ce vieux symbolisme une apparence scientifique. De même que le soleil, — enseignait-on, — par un mouvement alternatif d'attraction et de répulsion provoque les mouvements circulaires des planètes, de même son disque radieux projetait constamment des particules lumineuses dans les corps qu'il appelait ainsi à la vie, puis quand la mort dissociait les éléments qui forment le composé humain, il attirait jusqu'à lui l'essence invisible qui habite en nous. Par une suite d'émissions et d'absorptions, il faisait tour à tour descendre à la naissance ses effluves ignés dans notre organisme et, après le décès, les faisait remonter dans son sein.

Mais une psychologie plus savante distinguait, à la suite de Platon, une âme nourricière et une âme raisonnable. Le soleil, lumière intelligente, fut considéré alors comme le créateur de la plus élevée des deux, de celle qui doit gouverner notre être comme l'astre-roi règne sur le monde. Le corps est formé de la terre, le

principe vital qui l'alimente et le fait croître est lunaire, du soleil nous vient la raison. La mort sépare du corps l'âme nourricière et l'âme raisonnable, la première se résout dans la lune et la seconde enfin, totalement purifiée, remonte à sa source première, principe de toute lumière.

Puis, une théorie plus compliquée encore, qui n'est sans doute qu'un développement de celle-ci, prétendit établir dans l'âme une septuple division, à laquelle correspondaient sept créations. Cette doctrine, que les cultes astrologiques de l'Asie firent triompher, enseignait que notre âme descend du haut du ciel dans ce monde sublunaire en traversant par des portes les sphères des planètes et acquiert ainsi en naissant les dispositions et les qualités propres à chacun de ces astres. Après le décès, elle regagne par le même chemin sa patrie céleste. Alors, à mesure qu'elle traversait les zones superposées des cieux, elle se dépouillait comme de vêtements des passions et des facultés qu'elle avait reçues en s'abaissant vers la terre. Elle abandonnait à la Lune son énergie vitale et nourricière, à Mercure ses penchants cupides, à Vénus ses désirs érotiques, au Soleil ses capacités intellectuelles, à Mars son ardeur

guerrière, à Jupiter ses aspirations ambitieuses, à Saturne ses inclinations paresseuses. Elle était nue, débarrassée de toute sensibilité lorsqu'elle pénétrait dans le huitième ciel pour y jouir, essence sublime, d'une béatitude éternelle.

Toutes ces doctrines, malgré leurs divergences secondaires, enseignaient donc que les âmes, descendues de la lumière d'en haut, s'élevaient jusqu'à la région des astres où elles vivaient éternellement avec ces divinités radieuses. Cette eschatologie, d'origine sémitique, détrôna peu à peu, sous l'Empire, toutes les autres. Les Champs-Élysées, que les sectateurs d'Isis et de Sérapis situaient encore dans les profondeurs de la terre, furent transportés dans l'éther qui baigne les étoiles, et le monde souterrain devint dès lors le sombre séjour des esprits pervers. Cette conception, nouvelle en Europe, était depuis longtemps celle du dualisme perse, que les mystères de Mithra importèrent en Occident. Leur théologie oppose systématiquement aux demeures lumineuses des dieux et des élus les ténèbres infernales où sont plongés les démons et les réprouvés.

Qui donc obtenait la faveur de cette immortalité sidérale? Il paraît certain qu'ancienne-

ment, en Orient, elle était réservée aux monarques, que l'adoration de leurs sujets rapprochait des puissances célestes, et des vestiges de cette conception primitive se maintinrent même à Rome. Mais d'une façon générale les rites employés pour assurer aux rois l'éternité en les égalant aux dieux, furent peu à peu appliqués par extension aux personnages considérables de leur entourage. Ce fut une sorte de privilège, de noblesse posthume, qu'on concéda aux grands serviteurs de l'État, ou qu'ils usurpèrent, longtemps avant que la foule vulgaire des morts ne l'obtînt. C'est l'idée qu'a exprimée Cicéron, à la suite de Posidonius, dans un morceau célèbre, le *Songe de Scipion*, où, imitateur des mythes de Platon, il expose comme une fiction aperçue dans un rêve, une eschatologie astrale dont son rationalisme éclectique n'ose se proclamer ouvertement partisan. « A tous ceux, dit-il[1], qui ont sauvé, secouru, agrandi leur patrie, est assigné dans le ciel un lieu déterminé où ils jouiront d'une béatitude éternelle, car c'est du ciel que descendent, pour y remonter, ceux qui conduisent et conservent les cités. »

Mais si un consulaire veut ainsi accorder

1. Cic., *Somn. Scip.*, c. 3.

l'apothéose aux hommes d'État, les philosophes la réclamaient pour les sages et les artistes pour les grands génies créateurs, car la supériorité de ces hommes exceptionnels les rendait semblables aussi aux Immortels. Puis quand les mystères orientaux se répandirent, ils prétendirent tous prolonger au delà du terme fixé par le destin l'existence de leurs initiés. Les dieux accueillaient parmi eux les fidèles qui les avaient servis avec ferveur et qu'avait purifiés l'exact accomplissement des rites. Suivant une croyance souvent exprimée, les portes des cieux superposés étaient gardées par des commandants (ἄρχοντες), et seules les âmes des mystes pieux savaient les mots de passe qui fléchissaient ces gardiens incorruptibles et leur permettaient de gagner les étoiles.

Mais les exigences d'une morale moins exclusive ne permettaient pas de faire du bonheur d'outre-tombe la récompense d'une dévotion de secte. A côté des observances liturgiques on réclama la pratique de vertus plus largement humaines. La pureté nécessaire au salut de rituelle qu'elle avait été d'abord, devint spirituelle. Si les prêtres insistaient beaucoup sans doute sur les obligations du culte, des théologiens plus

philosophes considèrent surtout les conditions psychologiques du salut. Les âmes matérielles de ceux qui se sont adonnés aux plaisirs de la chair et qui, devenus les esclaves de leurs passions, ont violé toutes les lois divines et humaines sont trop lourdes pour pouvoir s'élever vers les sphères éthérées de la lumière infinie. Elles errent misérablement durant de longs siècles dans l'air épais de notre atmosphère terrestre, chargée de miasmes et de brouillards, et sont tourmentées par les démons qui peuplent ce cercle méphitique. Après avoir été longtemps battues par les vents qui les emportent, elles passent dans la zone des nuées, où elles sont inondées par les pluies. Puis lorsqu'elles ont été plongées dans le gouffre des eaux supérieures, elles atteignent enfin les feux du ciel dont l'ardeur les brûle. Ce n'est qu'après avoir subi ces épreuves en traversant les éléments et s'être délivrées des souillures contractées ici-bas, quand se sont écoulées les années sans nombre d'une cruelle expiation, qu'elles retrouvent enfin la paix éternelle dans la sérénité de l'éther[1].

Au contraire l'âme, qui déjà durant son exis-

1. Cic., *Somn. Scip.*, 9. Norden, *Vergil. Aeneis Buch*, VI, 1903, p. 16 sq., cf. *Jahresh. Instit. Wien*, XII (1909), p. 213.

tence en ce bas monde, s'est dégagée des liens qui l'attachaient à la terre, pourra alerte et légère s'envoler tout droit vers les astres. Même avant la mort elle quitte sa prison charnelle lorsque affranchie des besoins et des désirs du corps, elle se consacre à une activité purement spirituelle. La théologie sidérale, qui fut constituée en Orient par des prêtres astronomes, considère comme la plus noble occupation de l'homme l'observation des astres, qui sont des dieux. L'essence ignée, qui nous fait vivre, est suivant eux, nous l'avons dit, parente de ces dieux qui brillent au-dessus de nous, et la contemplation du ciel devient ainsi une communion. Lorsqu'il lève longuement ses regards vers la voûte constellée, le fidèle se sent attiré par un amour divin. Dans la splendeur des nuits son esprit s'enivre de la lumière que lui versent les feux supérieurs, il s'abandonne à l'extase qui le transporte dans les régions brillantes où se meuvent les astres éternels. Son âme quitte son enveloppe matérielle et, se mêlant au chœur sacré des étoiles, elle reçoit leurs révélations et apprend d'elles les causes et les lois de leurs mouvements perpétuels.

Ce mysticisme astral, expression remarquable du sentiment religieux dans l'antiquité, inspirait au Syrien Posidonius et à ses disciples des effusions sublimes. Mais cette exaltation passagère, qui illumine l'intelligence, donne à l'homme seulement un avant-goût des joies qui lui seront réservées, lorsque après la mort sa raison montant vers les sphères célestes en pénétrera tous les mystères. Les occupations idéales du sage en ce monde, la jouissance que lui cause la découverte de la vérité, sont comme une ébauche imparfaite d'une félicité qui s'achèvera dans l'autre vie. Dès qu'elle sera délivrée de ses entraves, l'âme s'élancera jusqu'à ces régions sublimes vers où elle ne pouvait auparavant s'échapper que par intervalles. Volant à travers l'immensité de l'espace, elle remontera parmi les étoiles d'où elle est descendue. Loin de cette terre mesquine, qu'elle n'apercevra plus que comme un point de l'univers, elle contemplera toute la magnificence du ciel étincelant. En même temps elle sera ravie par les accords d'une musique divine, l'éclatant concert du monde produit par le mouvement harmonieux des sphères. Frappée d'admiration, la raison n'en sera pas étourdie, mais retrouvant

dans sa première patrie ses qualités originelles, elle pénétrera les causes de tous les phénomènes et obtiendra la révélation intégrale de tous les secrets de la Nature, c'est-à-dire de Dieu.

Cette doctrine de l'immortalité est certainement la plus élevée que l'antiquité ait conçue ; ce fut à cette formule définitive que s'arrêta le paganisme. Elle ne devait pas périr toute entière avec lui, et, quand les astres eurent été dépouillés de leur divinité, elle survécut en partie à la théologie qui l'avait créée. Si je n'avais pas déjà abusé de nos instants, ce serait une étude intéressante que de rechercher avec vous la persistance de ces croyances païennes à travers le moyen âge et de montrer les formes qu'elles prirent dans la foi populaire et chez les docteurs. On continua généralement à se figurer que les âmes passaient à travers les cercles des cieux pour atteindre la demeure du Très-Haut. Rappellerai-je que les vieilles conceptions astrologiques inspirent encore le Dante? La *Divine Comédie* nous montre, habitant les sphères des planètes, les bienheureux qui ont pratiqué les vertus propres à chacun des sept astres errants. Il fallut, pour

détruire ces vieilles idées eschatologiques, que Copernic et Galilée, en ruinant le système de Ptolémée, eussent provoqué dans les connaissances humaines la plus grande des révolutions de l'histoire et ouvert à l'intelligence les espaces infinis d'un univers sans limites.

LA GLYPTIQUE DE L'ASSYRIE

PAR

M. L. DELAPORTE

En terminant l'exposé succinct du développement de la glyptique aux pays de Sumer et d'Akkad, je vous disais l'an dernier que, dès l'époque de la première dynastie babylonienne, les Sémites avaient commencé à émigrer vers le nord, à jeter sur les bords du Tigre les fondements d'un grand royaume : l'Assyrie. Ce nouveau groupe ethnique, dont les premiers princes furent, semble-t-il, de simples lieutenants des rois de Babylone, devint une importante nation dès le quinzième siècle avant l'ère chrétienne. Son histoire peut se résumer en quelques mots : peuple guerrier, il lutte sans trève ni merci pour s'assurer l'empire du monde et quand il semble avoir réalisé ses ambitions, il est épuisé et disparaît subitement à la fin du septième siècle,

vaincu par la coalition du Mède et du Babylonien.

L'étude de la glyptique de Sumer et d'Akkad a fait de grands progrès depuis le jour où J. Menant écrivait son *Traité des pierres gravées de la Haute-Asie ;* les découvertes des Sarzec et des Cros à Telloh, de l'Université de Pensylvanie à Nippur,... les fouilles clandestines des Arabes ont enrichi musées et collections particulières de nombreux cylindres nouveaux et d'empreintes datées. Pour l'Assyrie, nous n'avons pas eu la même bonne fortune et les documents demeurent rares ; ceux que l'on peut rapporter à une époque déterminée se groupent dans les trois siècles qui ont précédé la chute de Ninive. Pour leur interprétation il existe de nombreux termes de comparaison ; ce sont les grands reliefs exhumés des palais de Kalaḫ et de Ninive, les deux villes qui, après Assur, ont été successivement le centre de l'empire. Les rois d'Assyrie souhaitaient en effet se survivre à eux-mêmes non seulement par la renommée de leurs faits de guerre, mais aussi par l'éclat de leurs constructions. Quand la durée de son règne et les circonstances le permettaient, le prince se bâtissait un palais ;

dans les salles d'apparat il faisait graver ses annales et ses fastes, il prodiguait les bas-reliefs : scènes de guerre et scènes de chasse, sujets religieux et sujets profanes. Dans le seul palais de Sargon, fouillé par Botta, les reliefs présentent un développement de dix-neuf cent quatre-vingt seize mètres de longueur sur trois mètres de hauteur.

Rechercher le sens précis de ces représentations, déterminer la personnalité des dieux, des génies et des hommes figurés sur les grands monuments ou sur les humbles intailles, interpréter les emblèmes, c'est un vaste labeur et dans ce champ d'études il reste encore beaucoup à faire. Certaines règles générales s'appliquent toutefois à toutes les œuvres artistiques d'une époque ou d'une civilisation. M. Léon Heuzey, avec le sens pénétrant qui distingue toutes ses recherches, a codifié les lois auxquelles sont soumises les figures assyriennes.

Les grands dieux se présentent toujours sous la forme humaine ; ils sont vêtus d'une tunique et d'un long châle qui tantôt couvre toute la partie inférieure du corps et tantôt laisse voir l'une des jambes ; leur coiffure est, comme aux pays de Sumer et d'Akkad, la tiare à

cornes : elle est, en Assyrie, de forme cylindrique et les cornes, attachées sur le côté, se profilent en avant.

Au-dessous des grands dieux, deux catégories de génies. Les uns ressemblent à des hommes ; ils portent la tunique courte et, le plus souvent, un long châle qui toujours est ouvert et laisse voir l'une des jambes. Parfois, ils sont coiffés de la tiare à cornes, mais d'ordinaire ils sont couronnés d'un diadème en joaillerie ; quelques-uns sont en outre caractérisés par deux ou quatre ailes, symbole de rapidité à exécuter les ordres divins. Les génies du second groupe sont faciles à distinguer : ce sont des êtres composites qui empruntent à l'homme et à divers animaux les éléments dont ils sont formés. Tels sont les taureaux ailés à face humaine placés comme gardiens à la porte des palais ; le Musée du Louvre en possède de beaux spécimens, que Sargon avait fait sculpter au huitième siècle avant l'ère chrétienne.

Le roi, même à la guerre, porte la tunique longue, attribuée également aux grands dignitaires de sa cour ; seul il a le grand châle frangé enveloppant les jambes et drapé sur les épaules. Sa coiffure est une tiare en forme de cône

tronqué, serrée d'ordinaire autour des tempes par un diadème, sorte de bandeau en étoffe, à bouts tombants ; cette coiffure est toujours surmontée d'une pointe à laquelle, dit M. Heuzey, « il faut attribuer sans doute une vertu magique de protection contre les influences néfastes ».

Enfin, dans les scènes de la vie réelle, le châle plié sur lui-même et serré à la ceinture autour des reins est attribué aux artisans et au peuple.

C'est en nous inspirant de ces règles que nous allons examiner quelques intailles parmi les plus caractéristiques de la glyptique assyrienne. Nombreux sont les sujets purement religieux et leur étude rentre directement dans le cadre assigné aux Conférences du Musée Guimet ; d'autres ont été inspirés par les guerres ou les chasses du roi : nous nous souviendrons que toute expédition militaire était entreprise sur l'ordre du dieu Assur et pour venger l'outrage fait à son nom ; nous nous rappellerons que le roi, choisi par les dieux, est un être quasi-divin à qui est réservée la chasse des plus nobles animaux. Nous verrons enfin avec quelle maîtrise les graveurs assyriens ont représenté les animaux réels ; en admirant le daim figuré sur un cylindre de la Bibliothèque nationale,

nous nous souviendrons que cet animal est parfois représenté sur le bras des génies favorables placés aux issues des palais et dont le rôle paraît avoir été de faire régner l'abondance et la joie.

*
* *

L'Assyrie a utilisé le cylindre, mais elle a connu aussi le cachet plat dont on n'a encore trouvé aucune trace aux pays de Sumer et d'Akkad. Est-ce à dire que ce genre de sceaux ait été inventé par les Assyriens? Ce serait téméraire de le supposer. Les Egyptiens avaient usé du cylindre dès le début de leur civilisation : dans les tombes d'Abydos et de Negadah, M. Amélineau et M. de Morgan en ont recueilli de nombreuses empreintes, mais dès la quatrième dynastie, cet usage paraît avoir été abandonné et le scarabée, véritable cachet plat, fut bientôt seul employé. En Cappadoce, au temps des rois d'Ur, quelques siècles avant la première dynastie babylonienne, cylindres et cachets plats servaient simultanément à authentiquer les documents. A Suse, on a trouvé de nombreux spécimens archaïques des deux types ; cependant les empreintes proviennent toujours de cylin-

dres. En Assyrie, le document le plus ancien, daté d'une façon certaine, sur lequel on a relevé l'impression d'un cachet plat est du règne de Adad-nirari, de l'an 790 avant l'ère chrétienne. Je ne connais d'ailleurs aucune empreinte de cylindre assyrien qui se rapporte à une époque antérieure.

Avant d'aborder l'examen des documents que je me propose de faire passer sous vos yeux, je crois utile de vous présenter rapidement les sujets les plus caractéristiques parmi ceux que nous avons considérés l'année dernière[1] : nous comprendrons mieux les différences qui existent entre la glyptique de l'Assyrie et la glyptique de Sumer et d'Akkad.

*
* *

Sur les parois du couloir d'entrée conduisant au sanctuaire intérieur de la pyramide de Kalaḫ, un génie ailé, coiffé de la tiare à cornes, poursuit un être fantastique et le menace des foudres qu'il tient en ses deux mains. D'aucuns ont cru reconnaître dans cette scène un épisode de la lutte de Bêl-Marduk contre Tiamat, ra-

1. Ces sujets sont figurés dans *La Glyptique de Sumer et d'Akkad. Bibliothèque de vulgarisation*, tome XXXI.

contée dans le poème babylonien de la *Création ;* d'autres ont admis que le personnage est peut-être le dieu Ramman. Voici en quels termes M. Heuzey applique à ce sujet les règles d'interprétation fixées par lui-même : « Cette grande scène épique de la création serait-elle bien à sa place à l'entrée d'un temple? Comment reconnaître Tiamat, la génératrice incréée, sous l'aspect de cet être fantastique, moitié aigle et moitié lion, dont le sexe est d'ailleurs marqué nettement comme masculin et dont l'image, reproduite maintes fois sur les cylindres, y représente un démon hostile dompté par les dieux? Quel rôle aussi pour le dieu Bêl, le démiurge assyrien, ou même pour Ramman, le maître de la foudre, que de faire faction à la porte du sanctuaire, aux lieu et place des génies, dont c'est le poste de combat?.... Nous ne pouvons voir ici qu'un être surnaturel de haut rang et, comme nous dirions, une sorte d'archange, à qui les dieux ont confié la foudre pour chasser du saint lieu un démon plus redoutable que les autres. »

Le cylindre n° 100 du Musée Guimet présente une scène analogue. C'est bien le même quadrupède fantastique, dont la tête et les pattes

antérieures sont d'un lion, la queue et les pattes postérieures d'un aigle, et dont tout le corps est couvert de plumes ou d'écailles. Fièrement

Fig. 1. — Musée Guimet, n° 100.

dressé, il attend le génie qui l'attaque. Celui-ci est debout, dans l'attitude de la course, au-dessus d'un quadrupède ailé dont la gueule vomit un jet de flammes ou de bave venimeuse.

Sur des documents datés du VIIe siècle, dont J. Menant a relevé les empreintes, un génie disposé entre deux êtres réels ou fantastiques, dressés vers lui, les tient de ses deux mains tendues à droite et à gauche. Cette scène est fréquente sur les cylindres: on y voit figurer des quadrupèdes ailés, à tête humaine ou à tête d'aigle, et des animaux réels, chèvres ou au-

truches. Déjà, au temps de Sargon, ce type était fixé : nous en avons la preuve par le cylindre d'Urzana, roi de Muṣaṣir en Arménie, dont le roi d'Assyrie prit la ville parce qu'il avait refusé la protection d'Assur et de Marduk. Sur

Fig. 2. — Bibliothèque nationale, n° 321.

un cylindre de la Bibliothèque nationale, le génie est caractérisé par deux paires d'ailes. Il tient de chaque main par une patte, un quadrupède ailé dressé vers lui, dont la tête, la queue et les pattes sont de l'aigle. En dehors de la scène, l'arbre sacré et, au-dessus, le disque ailé : deux emblèmes très répandus que nous allons retrouver sur d'autres intailles (fig. 2).

Voici une scène analogue, où l'emploi de la bouterolle est manifeste. Le personnage doit être

encore quelque génie bienveillant; il est vêtu d'un long châle qui enveloppe ses deux jambes; de la main droite, il tient une autruche par le cou; de la main gauche, il saisit par la patte un quadrupède ailé, à tête de femme, dressé de pro-

Fig. 3. — Musée Guimet, n° 103.

fil. Dans le champ, le croissant, l'étoile et un emblème dont le sens n'est point encore fixé (fig. 3).

Les bons génies sont parfois figurés tirant de l'arc sur une puissance des ténèbres. Nous avons vu le dragon, moitié lion et moitié aigle, poursuivi par un archer. Ailleurs, le personnage tient une arme courbe à tranchant convexe et menace un être réel ou fantastique avec lequel il lutte. Parfois, pour compléter la symétrie, le graveur

a représenté un second animal derrière le personnage ; ou bien il place, en face de la scène, un adorant qui étend une main horizontalement et élève l'autre main à la hauteur de sa figure.

Fig. 4. — Musée Guimet, n° 106.

Sur une intaille du Musée Guimet, le génie pose le pied sur la tête d'un taureau que de la main droite il tient par l'une des pattes postérieures, et vis-à-vis de lui se dresse un lion qui semble vouloir s'abattre sur le taureau (fig. 4).

Une scène fréquente, que la plupart des auteurs considèrent comme archaïque, parce qu'elle est traitée assez rudement et à la pointe, présente deux personnages vêtus de longs châles, à droite et à gauche d'une console sur laquelle

est posée une grande amphore. L'un d'eux s'appuie sur un arc triangulaire et d'une main élevée tient une coupe sans pied. L'autre saisit un cordon qui paraît attaché à la console et en même temps tient au-dessus de l'amphore

Fig. 5. — Bibliothèque nationale, n° 346.

une sorte de grand éventail. Le sens de cette scène n'est pas bien fixé, mais il convient de la rapprocher de ces grands bas-reliefs sur lesquels le roi Assurbanipal, au retour d'une chasse aux lions, s'appuie sur un arc triangulaire et fait une libation en l'honneur des dieux. Ce sujet est d'ordinaire accompagné d'une plante au dessus de laquelle est gravée une étoile avec nombreux rayons. Le cylindre que nous avons choisi comme exemple comporte sur la console deux

vases disposés l'un au-dessus de l'autre et la plante y est remplacée par une estrade sur laquelle se dressent deux emblèmes divins : la lance à houppes, symbole de Marduk, et le ciseau, symbole de Nabu (fig. 5).

Les grands dieux sont rarement figurés sur les intailles ; celui qu'on semble avoir plus volontiers représenté est un dieu guerrier caractérisé par une hache qui lui sert de sceptre. Sur un cylindre donné à M. Guimet par M. Théodore Mante, il est debout sur un double degré ; sa tiare à cornes est surmontée d'un globe ; à son côté est suspendue une épée ; sur ses épaules l'on aperçoit des carquois ; sa main gauche tient la hache et sa main droite est élevée en avant à la hauteur de sa figure. En face de lui, sur un simple degré, une autre divinité guerrière, probablement sa parèdre, tient de la main gauche une couronne de globes. Vers elle se tourne un personnage qui fait un geste religieux, une main étendue horizontalement et l'autre main élevée avec trois doigts repliés et l'index opposé au pouce. A droite de cette scène, un personnage plus petit tient ses deux mains étendues horizontalement (fig. 6).

Pour la première fois, nous rencontrons une

inscription. Elle n'est pas disposée, comme en général sur les intailles suméro-akkadiennes, dans un cartouche et en dehors du sujet ; elle

Fig. 6. — Musée Guimet, n° 107.

s'étend dans les espaces libres entre les personnages. De plus, elle a été gravée dans le sens de la lecture et non dans le sens inverse : l'empreinte porte donc les personnages tels qu'ils doivent être figurés, mais la légende ne peut y être lue directement.

Cette scène comporte des variantes intéressantes. Voici un cylindre de la Bibliothèque nationale, où les deux divinités ont sur les épaules non plus des carquois mais des arcs terminés par des étoiles; le dieu est debout sur un être

fantastique, quadrupède ailé et cornu, dont la tête et les pattes antérieures sont d'un lion, la queue d'un taureau et les pattes postérieures

Fig. 7. — Bibliothèque nationale, n° 355.

d'un aigle. La tiare de la déesse est surmontée d'une grande étoile et, à l'avant du degré sur lequel elle se tient, l'artiste a placé la lance, emblème de Marduk. Derrière elle, un personnage fantastique, formé d'un buste humain et d'une croupe de quadrupède, fait le même geste rituel que le personnage placé entre les deux divinités. Dans le champ, on aperçoit les sept globes, emblème divin particulier à l'Assyrie, et le disque ailé, symbole du dieu Assur (fig. 7).

Peu distinct sur ce monument, le disque ailé

s'est déjà rencontré sur une autre intaille. De l'avis de tous les archéologues, il fut emprunté à l'Egypte, pour servir de cadre et d'auréole au buste d'Assur. Ici, il figure seul sans l'image du dieu, et alors, suivant une remarque de M. Heuzey, « il est censé renfermer cette image et tout en la voilant aux regards des mortels, il en atteste la présence. »

Sur un cylindre du Musée britannique, dont le Musée Guimet possède une empreinte, le buste

Fig. 8. — Musée britannique.

du dieu figure au milieu du disque auquel sont attachés deux antennes que tiennent d'une main des rois disposés de part et d'autre d'un arbre sacré qui s'élève au milieu du sujet. Nous cons-

taterons dans cette scène une nouvelle différence entre les procédés de la glyptique suméro-akkadienne et ceux de la glyptique assyrienne. Les rois et les génies ailés à tête d'aigle placés derrière eux font des gestes identiques : les deux rois élèvent la main droite; les deux génies tiennent le vase à anse dans la main gauche; et s'il semble qu'il n'y a plus le même rapport dans les costumes, il suffira de constater que le bord du châle suit le mouvement de la jambe. Au temps de la domination d'Agadé, pour citer un seul exemple des usages anciens, sur le fameux cylindre n° 46 de la collection de Clercq, le héros Gilgameš abreuvant le taureau est représenté en deux scènes symétriques, mais les mouvements ne sont pas semblables : d'un côté, il soutient le vase de la main droite ; de l'autre côté il le soutient de la main gauche. L'arbre ici figuré est fortement stylisé, et il paraît difficile de reconnaître quelle est son essence. Mais il est très répandu dans la décoration des palais, dans les broderies des vêtements d'apparat et sur les intailles. En classant ses diverses transformations, on constate qu'elles dérivent presque toutes du palmier-dattier, plante qui était une des principales richesses de cette région. Aussi

les rois s'empressent-ils de mentionner, quand ils racontent le siège d'une ville, qu'ils ont coupé tous les dattiers de la région environnante afin de supprimer l'une des ressources des habitants. Tout autre était la conduite d'Israël et le législateur du Deutéronome nous paraît plus humain quand il écrit : « Si tu fais un long siège pour t'emparer d'une ville avec laquelle tu es en guerre, tu ne détruiras point les arbres à fruits en y portant la hache, tu t'en nourriras et tu ne les abattras point. »

La même scène, réduite à deux personnages, le simple disque et un arbre moins orné, figure

Fig. 9. — Bibliothèque nationale, n° 376.

sur un cylindre de la Bibliothèque nationale dont l'intérêt réside dans la présence du bou-

quetin dont les quatre pattes sont réunies en un même point (fig. 9) : on le trouve ainsi figuré dans les bas-reliefs du palais de Sennachérib.

J'en aurai terminé d'effleurer les sujets du disque ailé et de l'arbre sacré quand j'aurai fait passer sous vos yeux quelques cachets plats assyro-babyloniens où ils sont figurés.

Les trois empreintes rangées à la partie supérieure du cliché proviennent d'une même pierre conoïde. Il arrive parfois, en effet, que non seulement la base du cachet mais aussi le pourtour porte des scènes gravées. Dans ce cas-ci, nous avons comme scène principale un personnage en adoration devant une déesse, assise sur un trône, dont les pieds reposent sur un quadrupède couché. D'un côté de la pierre, un personnage tient d'une main une arme courbe, et de l'autre main saisit une chèvre; de l'autre côté, un personnage vêtu d'une dépouille de poisson qui lui sert de châle et lui couvre même la tête, tient de la main droite le vase à anse, et dans la main gauche élevée, porte un objet en forme de pomme de pin, que nous avons déjà rencontré et sur la nature duquel nous ne nous sommes point expliqués. D'après certains auteurs, le génie qui approche cet objet de l'arbre sacré procède à la

fécondation de la plante qui se fait assez difficilement, puisque ses fleurs sont unisexuées. C'est la fleur mâle qu'il tient dans sa main, et il en a recueilli plusieurs qu'il porte dans le vase à anse. D'après certains autres, le vase contient de l'eau lustrale et l'objet en forme de pomme de pin est une sorte de goupillon pour arroser la plante sacrée. Aucun argument décisif n'a été allégué en faveur de l'une ou l'autre de ces hypothèses.

Ce dieu-poisson, figuré sur nombre d'intailles, et que nous retrouvons près de l'arbre sacré avec un personnage à tête d'aigle, rappelle un autre type formé d'un buste humain et d'une queue de poisson, qui, sur certaines intailles, tient en ses mains le vase jaillissant.

En passant, je signalerai une empreinte qui ne présente guère d'intérêt par elle-même, mais on peut affirmer qu'elle appartient à la glyptique de l'Assyrie, car on a trouvé des cachets analogues sur des tablettes datées dans les fouilles que les Anglais ont exécutées à Gezer, en Palestine.

Sur un autre cachet plat, un personnage, debout de profil, est entouré d'une sorte de nimbe. Il figure sur plusieurs cylindres et un adorant

se tient en face de lui. On n'a pas encore expliqué ce symbole, à moins que l'on accepte cette opinion récente d'un savant italien qui reconnaît le dieu-soleil au milieu du zodiaque. En général, il est vrai, les rayons sont au nombre de douze; ici on en compte treize et ailleurs seulement dix.

L'Assyrien, ai-je dit, au début, est un peuple guerrier; dès que la saison le permet, il se met en campagne pour piller, rançonner et réduire en captivité les peuples qui vivent à ses frontières. Est-il donc étonnant qu'il ait parfois gravé sur ses intailles des scènes de guerre ? Cependant le champ du cylindre est trop petit pour qu'on puisse y faire figurer un sujet quelque peu compliqué. Sur un cylindre du Musée du Louvre, trouvé par Place dans les fondations du palais de Sargon, à Khorsabad, une citadelle est défendue par deux personnages émergeant des créneaux et attaqués par deux archers dont l'un, à genoux, coiffé d'un casque conique, lance des flèches aux assiégés, tandis que l'autre, debout près de lui, décoche également des traits sur la citadelle ennemie.

Le travail de ces intailles est en général fait à la pointe, sans reliefs. Voici, par exemple, sur un char à deux roues traîné par des chevaux

richement caparaçonnés, un personnage qui bande son arc et s'apprête à tirer sur un ennemi

Fig. 10. — Bibliothèque nationale, n° 368.

qui fuit devant lui et retourne la tête au moment de lancer une flèche (fig. 10).

En comparant cette scène avec la suivante, nous constaterons que les graveurs assyriens n'ont pas toujours été conséquents avec eux-mêmes. Nous avons remarqué précédemment que, sur certaines intailles, on s'était efforcé de représenter les mouvements réels des personnages et non d'indiquer ces mouvements par une figuration conventionnelle. Ici, l'archer tient l'arc de la main gauche et tend la corde de la main droite; sur le cylindre suivant, le

char étant disposé en sens inverse, c'est de la main droite qu'il tient l'arc. Le conducteur du

Fig. 11. — Bibliothèque nationale, n° 372.

char est tantôt d'un côté et tantôt de l'autre : l'artiste s'est préoccupé exclusivement de le mettre au second rang pour donner le premier au personnage principal. Même pour ces scènes de guerre, la religion marque son influence. Dans le champ, nous apercevons, assez vaguement figuré, le disque ailé du dieu Assur, l'étoile et le croissant. Nous les reconnaissons, beaucoup plus nets, sur le second sujet, où l'on voit un personnage dans un char tirer de l'arc et tuer un oiseau qui tombe dans le champ. Au premier plan, ou plutôt entre les pattes des chevaux, un homme est étendu le visage contre

terre. Ainsi, sur certaines intailles, un cadavre décapité représente l'ennemi vaincu.

Princes guerriers et cruels, les rois d'Assyrie occupaient leurs loisirs entre deux campagnes, à la chasse et à la pêche. Dans leurs inscriptions, ils se vantent avec autant d'orgueil de leurs exploits cynégétiques que des victoires à la suite desquelles ils tapissaient les murs des villes de peau humaine ; Teglath-phalasar I se glorifie d'avoir tué des buffles et des sangliers dans le Liban, d'avoir mis à mort 120 lions, d'avoir capturé une multitude d'animaux sauvages, dont il a formé des troupeaux pour les envoyer à Assur, sa capitale. Il a pêché dans la Méditerranée, sur la côte de Syrie, des poissons dignes d'une pêche royale. Sous les Sargonides, les inscriptions entrent dans les détails, et les bas-reliefs nous donnent le tableau de ces grandes battues dans lesquelles le roi figure toujours à la tête des chasseurs, comme sur le champ de bataille, à la place la plus périlleuse. Quelques cylindres comportent des scènes de chasse ; j'en connais deux ou trois à la Bibliothèque nationale, deux dans la collection de Clercq et deux autres publiés par Lajard. Un groupe plus important est formé des empreintes de cachets

plats relevées par Joachim Menant sur des documents du Musée britannique. Bien qu'elles appartiennent à des époques différentes, puisque les plus anciennes remontent au règne de Adad-nirari, au début du huitième siècle, et que les plus modernes sont datées d'Assurbanipal, à la fin du septième siècle, on y constate la persistance d'un type : le roi coiffé de la tiare conique à pointe, luttant avec un lion dressé qu'il transperce de sa dague. Ces empreintes ont été trouvées dans les palais à côté des cachets les plus divers. Joachim Menant a conclu avec beaucoup de vraisemblance que c'était là un type consacré pour le sceau royal, non pas peut-être pour le cachet personnel du roi, mais pour le cachet officiel, le sceau de l'Etat.

Pour la représentation des animaux, Menant a rendu un hommage bien mérité au talent des sculpteurs assyriens ; il a constaté que sous Assur-naṣir-apal l'animal reste dans une donnée générale qui caractérise l'*espèce ;* et sous Assurbanipal, deux siècles plus tard, on s'efforce de rendre l'*individu* et non seulement l'individu, mais encore l'expression qui convient au rôle qu'il joue dans la scène. Je ne saurais souscrire au jugement qu'il porte sur le graveur : « Nous

sommes loin, dit-il, de rencontrer chez lui un pareil talent. Quand il a figuré un animal isolé, c'est-à-dire, lorsqu'il n'a pas été obligé, par la donnée du sujet, de préciser sa pensée et d'en soigner l'exécution, il n'a pas suivi la nature et s'est contenté d'un *à-peu-près.* » Je choisirai un seul exemple. C'est un daim, sur un cylindre

Fig. 12. — Bibliothèque nationale, n° 307.

de la Bibliothèque nationale. Il est si bien exécuté, si parfaitement naturel, que les spécialistes n'hésitent point à le nommer : c'est le *Cervus Mesopotamicus*, espèce qui tend à disparaître.

J'ai effleuré devant vous, Mesdames et Messieurs, beaucoup de sujets qui méritent une étude plus approfondie. J'aurai rempli mon but si j'ai pu vous laisser entrevoir que les pierres gravées peuvent aider en quelque manière à la

reconstitution de la religion de ce peuple assyrien dont l'influence ne s'anéantit point à la chute de Ninive. Le royaume néo-babylonien et plus tard l'empire perse ont été tributaires du patrimoine artistique des Assyriens. Les luttes des bons génies contre les puissances du mal, par exemple, se retrouvent dans la glyptique des Perses achéménides ; apparemment les costumes seuls sont changés, mais en réalité il y a des modifications plus profondes : la religion est autre et le disque ailé, jadis emblème d'Assur, devient le symbole d'Ormuzd. Israël lui-même subira cette influence. Déporté à Babylone, il ne pourra se refuser d'admirer ces chefs-d'œuvre qui l'entoureront et tout en maudissant les idoles chaldéennes, ses prophètes utiliseront leurs images et leurs représentations ; plus tard, quand l'Eglise chrétienne sera sortie de la Synagogue, c'est encore de l'art assyro-babylonien que s'inspirera l'Apocalypse de Jean dans les plus splendides visions de la Jérusalem céleste.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XXXIV

PAGES

M. L. de Milloué. — Le sacrifice..... 1

M. A. Moret. — Le grand temple de Deir-el-Bahari..... 27

M. René Dussaud. — Les sacrifices humains chez les Cananéens, d'après les fouilles récentes.... 77

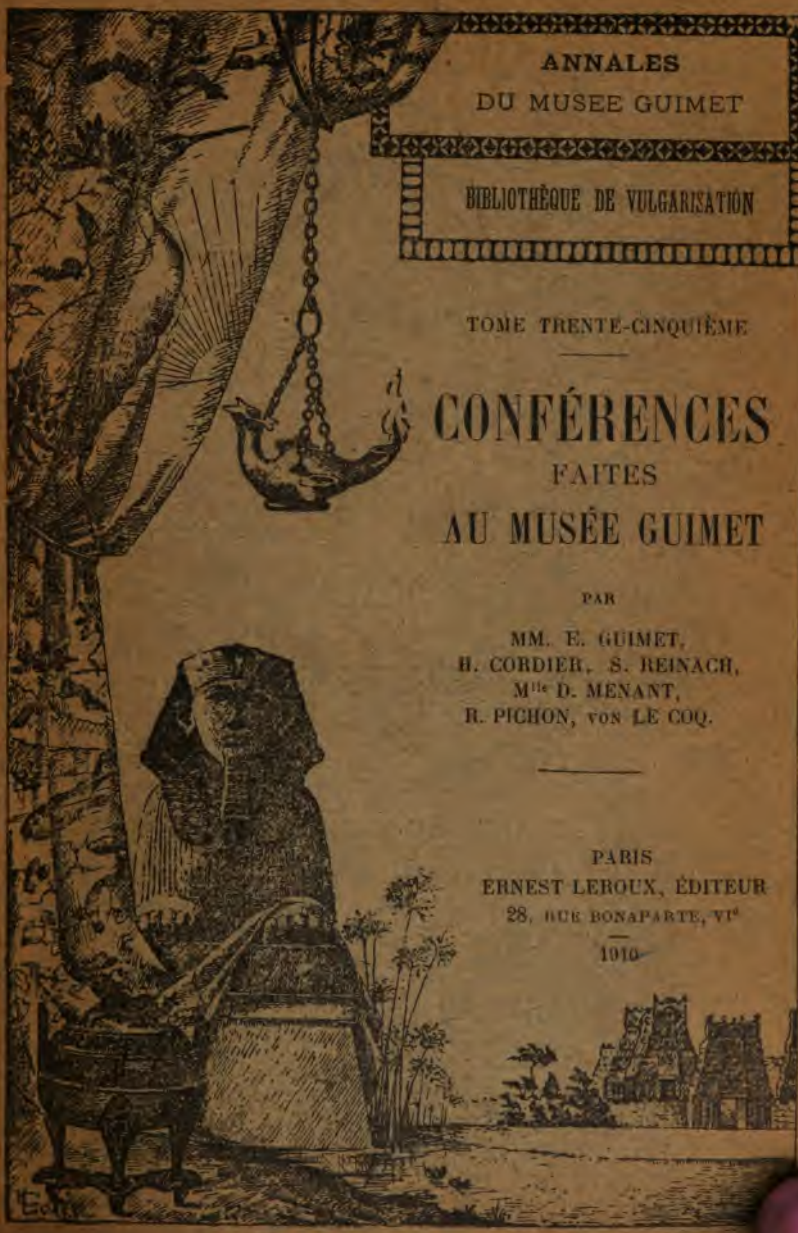
M. R. Cagnat. — Un pèlerinage à Némi..... 111

M. A. Foucher. — La porte orientale du Stûpa de Sânchi (Moulage du Musée Guimet)..... 153

M. Franz Cumont. — Les idées du paganisme romain sur la vie future..... 231

M. L. Delaporte. — La glyptique de l'Assyrie. 263

Chalon s.-Saône. - Imprimerie Française et Orientale. E. BERTRAND 594



ANNALES
DU MUSEE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

TOME TRENTE-CINQUIÈME

CONFÉRENCES
FAITES
AU MUSÉE GUIMET

PAR

MM. E. GUIMET,
H. CORDIER, S. REINACH,
Mlle D. MENANT,
R. PICHON, VON LE COQ.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1910

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

GRANDE BIBLIOTHÈQUE
SÉRIE IN-4°
33 Volumes

Derniers Volumes parus :

XXVIII, XXIX. HISTOIRE DE LA SÉPULTURE ET DES FUNÉRAILLES DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE, par E. AMÉLINEAU. I et II. 2 tomes in-4° illustrés et accompagnés de 112 planches ..... 60 fr.

XXX. NOTES SUR ANTINOË. In-4°, figures dans le texte, 24 planches hors texte ..... 39 fr.

XXXI. Première partie : SI-LING. Étude sur les tombeaux de l'Ouest de la dynastie des Ts'ing par le Commandant FONSSAGRIVES. Un beau volume in-4°, illustré de gravures et planches en noir, en chromotypographie et en chromolithographie ..... 30 fr.

Deuxième partie : LE SIAM ANCIEN. Archéologie, épigraphie, géographie, par LUCIEN FOURNEREAU. Seconde partie. In-4°, 48 planches ..... 30 fr.

XXXII. CATALOGUE DU MUSÉE GUIMET. GALERIE ÉGYPTIENNE. Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers, par A. MORET. In-4°, 66 planches en un carton.. 25 fr.

XXXIII. CATALOGUE DU MUSÉE GUIMET. CYLINDRES ORIENTAUX, par L. DELAPORTE. In-4°, 10 pl. 12 fr.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS
1880-1909

60 volumes in-8° ..... 600 fr.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ART

LI-LONG-MIEN ..... 40 fr.
OKOMA, ROMAN JAPONAIS, illustré, par F. REGAMEY 20 fr.
SI-LING ..... 40 fr.
PEINTURE CHINOISE au Musée Guimet, par CHANG YI-TCHOU et J. HACKIN ..... 12 fr. 50

ANNALES DU MUSÉE GUIMET
BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION
TOME XXXV

CONFÉRENCES
AU MUSÉE GUIMET

Chalon-s-Saône, Imprimerie française et orientale E. Bertrand

CONFÉRENCES

FAITES

AU MUSÉE GUIMET

PAR

MM. Émile GUIMET, Henri CORDIER, S. REINACH
Mlle D. MENANT
MM. René PICHON, von LE COQ

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, rue Bonaparte (VIe)

1910

BL
25
.P25
v. 35

Dunning
Touzot
8 2.54
80273

UCIEN DE SAMOSATE

Philosophe

PAR

M. ÉMILE GUIMET

---

ucien de Samosate écrivait dans la seconde itié du IIe siècle de notre ère. Il y avait alors grand mouvement intellectuel ; la jeunesse rait aux écoles, elle alternait les exercices du ps avec les travaux de l'esprit, l'histoire, ittérature et la philosophie. La philosophie résentait, hélas, toute la science de cette épo-, on lui attribuait une valeur sérieuse ; elle t en grande vénération, d'autant plus qu'on comprenait rien du tout.

out professeur se mettait une étiquette de e philosophique. Chacun expliquait le monde façon différente mais prouvait facilement seul, il avait raison. Ces contradictions, concurrences donnaient de l'entrain aux

études et on s'y appliquait avec d'autant plus d'ardeur qu'on avait de côté et d'autre la certitude d'être dans le chemin de la vérité.

Depuis longtemps les conceptions indiennes, mères de toutes les sectes, avaient peu à peu pénétré en Grèce arrivant par plusieurs chemins. En premier lieu, ce fut Pythagore qui rapporta de l'Inde le système brahamanique de la métempsychose et fonda au sud de l'Italie un couvent djaïna. Puis Aristote renseigné par Alexandre connut de l'Asie, les animaux et les plantes qu'il décrivit dans son livre sur l'histoire naturelle, s'empara de la doctrine Nyaya surnommée école logique de Gotama; il lui prit ses moyens de déduction, ses exemples, ses croyances et ses conclusions pratiques. Enfin Pyrrhon traversa les mers pour aller s'inspirer avec son compagnon Anaxarque du pessimisme brahamanique et rapporter les idées de l'école Paouranika qui déclare que tout n'est qu'illusion et propose la science du doute.

Mais les grands courants d'abstraction, de quintessence, comme dirait Rabelais, de dialectique transcendantale, d'utopies ingénieuses vinrent par Alexandrie, la ville où l'on a le plus rêvé, contemplé, cru et discuté.

Déjà sous les Psamétik les jeunes Grecs comme Platon allaient se renseigner chez les prêtres d'Amon. Puis les Ptolémée en créant leurs immenses bibliothèques où l'on accumulait les ouvrages chinois, sanscrits, persans, hébreux, les tablettes cunéiformes, les papyrus égyptiens et grecs, où l'on faisait venir des prêtres de tous les pays pour expliquer leurs bibles, avaient de toutes pièces fondé la science des religions.

Les conceptions philosophiques, un peu déformées, mais reconnaissables quand même, se répandirent de là et firent école sous d'autres noms. L'on vit alors les athéistes Sankya qui poussaient jusqu'au fanatisme le mépris de la douleur, devenir des stoïciens ; les atomistes disciples de Canadi devinrent les initiateurs de l'atomiste Démocrite et ainsi des autres.

A côté des philosophies, se pressaient les croyances nouvelles. Mithra, les dieux phéniciens, Cybèle, la Diane d'Ephèse, l'Isis d'Abydos épurée par les prêtresses d'Athènes et de Rome, presque chrétienne, le dieu des Juifs, enfin devenu père du Christ, tous demandaient leur place dans les temples. Un ferment de croyance agitait les esprits ; sur ce bouillonne-

ment d'idées les dogmes surnageaient; les âmes étaient remuées, attentives.

Les Empereurs se faisaient philosophes ou Isiaques, cherchaient quelque chose pour remplacer la mythologie décrépite, affaissée, désagrégée, et pourtant, par politique, défendaient les divinités amoindries et oubliées, faisaient des lois sur la majesté, la sainteté du gouvernement ; au besoin se faisaient dieux eux-mêmes, pensant qu'en se divinisant, ils consolidaient, ils étayaient l'Olympe effondré.

Lucien eut le courage de dire ce qu'il pensait de toutes ces choses, il déclara les dieux ridicules, les philosophes comiques, insulta les uns, bafoua les autres. Il se trouva que tout le monde était de son avis ; Lucien eut un succès considérable et, triomphant, aux applaudissements de tous, il éleva d'une main tranquille, un autel en l'honneur du sens commun.

Ses écrits sont élégants, alertes, pleins de verve ; la clarté de son esprit, la finesse de son ironie, font penser à nos écrivains du XVIIIe siècle ; on croirait lire des pages de Voltaire. Ses compositions sont courtes comme des articles de journaux et d'une allure tout à fait boulevardière ; si le *Figaro* publiait, sans pré-

venir, un de ses ouvrages, on le signerait Alfred Capus ou Zamacois.

Mais c'était surtout un conférencier de premier ordre ; il a beaucoup parlé, comme tous ses contemporains du reste, car à cette époque, on parlait énormément. On parlait au Forum, on parlait au Pnyx, à l'Aréopage, on parlait dans les marchés, devant les boutiques ; on parlait dans les bains, en marchant, en mangeant ; faut-il dire que dans les tribunaux les avocats, aussi, parlaient. Les plus bruyants étaient les professeurs et leurs élèves ; tout le long du jour ils parlaient dans les écoles et à la sortie des classes, les jeunes gens entamaient des discussions véhémentes, vociféraient les arguments ; dans les rues coulaient des flots d'éloquence. Au-dessus de chaque ville de la Grèce il y avait comme un bourdonnement d'abeille produit par les conversations. Mais le bavard le plus avantagé était à coup sûr le conférencier qui n'était ni interrompu, ni contredit et dominait un public nombreux et attentif. Ceci explique pourquoi Lucien fit des conférences.

Cette loquacité intempérante, Lucien l'a souvent décrite. Dans *le Maître de Rhétorique*, il donne aux débutants des instructions pré-

cieuses : « Quand il faudra parler et que les auditeurs vous proposeront un sujet, une matière à discours, ne vous laissez pas décourager si vous le trouvez difficile ; prenez hardiment la parole et affectez de dédaigner le sujet comme si l'on vous avait choisi un sujet digne d'un enfant. » On voit qu'on apprenait aux jeunes gens l'art de parler sans avoir rien à dire.

Lorsque le jeune Anacharsis vint à Athènes, il fut accosté par un de ses compatriotes qu'il ne reconnut pas tout de suite pour être un Scythe ; cet homme était vêtu à la grecque, avait des gestes élégants et distingués et il était fort bavard, ce qui prouvait, dit notre auteur, qu'il était devenu tout à fait Athénien.

Ayant à décrire une maison somptueuse qu'on venait de terminer, Lucien avant tout, se préoccupe de savoir si on pourra y donner des conférences. Il pense en effet que la beauté du cadre, la sonorité des salles neuves doivent contribuer au succès de l'orateur ; mais aussitôt il réfléchit que l'auditoire pourra être distrait par les merveilles qui l'entoure et que le conférencier, mal écouté, en sera pour ses frais de littérature. Il profite de cette entrée en matière pour faire du monument une description détaillée et ça lui

donne le sujet d'une conférence qu'il a certainement faite pour inaugurer la maison d'un riche Romain.

C'est dans son *Eloge de Démosthène* que l'on constate son ardeur à parler. Il venait de composer une biographie du grand orateur et cherchait quelque victime à qui la raconter. Se présente à point nommé un de ses amis qui, de son côté, venait de terminer un *Eloge d'Homère* et, avant que Lucien ait pu ouvrir la bouche, l'ami s'écrie : « Que pouvez-vous bien dire sur Démosthène ? Vous commencez sans doute par ceci, vous continuez par cela, vous développez, vous racontez sa vie, vous racontez sa mort. » Il parle, il parle tant et si longtemps que, lorsqu'enfin il accorde la parole à Lucien, celui-ci lui déclare qu'il n'a plus rien à dire, que son ami a deviné tout son discours, et comme de son côté il devine parfaitement ce qu'on peut raconter sur Homère, il prend congé.

Lucien profita adroitement de cette soif d'éloquence, il fit des conférences dans tout le monde romain, il parcourut l'Italie, la Grèce et l'Asie Mineure, sa patrie. Il fit même sur la fin de sa vie, couvert de gloire et de richesse, une conférence dans sa ville natale à Samosate, confé-

rence qui fut un triomphe. A cette époque, les conférenciers faisaient fortune.

Il ne craint pas de raconter ses succès, même en voulant paraître se critiquer lui-même. « Dernièrement, écrit-il dans *Zeuxis*, après avoir récité un discours, je retournais à ma demeure, lorsque plusieurs de ceux qui m'avaient entendu m'abordèrent avec politesse et d'un air qui témoignait leur admiration ; ils m'accompagnèrent assez longtemps, poussant des cris, se répandant en éloges au point de me faire rougir dans la crainte que ces éloges ne fussent point mérités. Mais ce qui excitait surtout leur enthousiasme, c'était la singularité de mes compositions et la nouveauté de ma manière d'écrire ; que cela est neuf ! quel tour original ! l'habile homme ! On n'a jamais fait entendre semblable langage. » Eh bien, je l'avouerai, ces louanges me firent beaucoup de peine. Quoi donc ! mes écrits n'ont d'autres agréments que leur singularité ? Et cet heureux choix d'expressions dont les écrivains anciens nous ont laissé le modèle, cette variété de pensée, cette finesse d'imagination, cette grâce attique, cette harmonie, l'art, enfin, qui résulte de toutes ces qualités manque-t-il donc à mes œuvres ? »

Evidemment il ne le croit pas, mais c'est surtout sur ces qualités qu'il aurait voulu des compliments plutôt que sur l'étrangeté de ses conceptions.

Dans le discours qu'il prononça devant ses concitoyens fiers de l'acclamer, il suppose qu'il a fait un songe et qu'il est emporté dans les airs sur un char attelé de chevaux ailés. « J'aperçus de l'orient à l'occident, les nations, les peuples, les villes, sur lesquels, nouveau Triptolème, je répandais comme une semaille. Je ne me souviens pas bien de ce que c'était, mais je me souviens que les hommes levaient les yeux au ciel, me comblaient de louanges et me bénissaient partout où je prenais mon vol. »

C'était une manière poétique de proclamer les services qu'il croyait avoir rendus en démasquant les erreurs philosophiques et les absurdités mythologiques. Et il finit ainsi : « Je ne vous ai raconté mon songe que pour diriger les jeunes gens vers le bien et vers l'amour de la science ; et surtout s'il en est à qui la pauvreté inspire de mauvais sentiments et qu'elle entraîne vers le mal en corrompant leur bon naturel, ceux-là, j'en suis sûr, se sentiront encouragés par mon récit, en considérant de

quel point je me suis élancé vers une carrière glorieuse, épris de la science, sans craindre la pauvreté qui me pressait alors et quel enfin je suis revenu vers vous avec autant de gloire, pour ne rien dire davantage, qu'un sculpteur.

Il faut expliquer que ses parents avaient voulu faire de lui un artiste. A ce moment la sculpture rendait célèbre et donnait la fortune, mais il préféra la littérature. Toutefois il lui resta de son enfance un goût très vif pour la peinture et la sculpture et il ne manque aucune occasion de montrer qu'il est un délicat critique d'art.

Pour donner une idée de sa manière, je parlerai d'un tableau de Zeuxis qu'il décrit. L'original, envoyé à Rome, fit naufrage en route, mais Lucien en a vu la copie à Athènes. Le tableau représente une centauresse.

« La vive admiration, dit-il, dont m'a frappé ce chef-d'œuvre m'en facilitera beaucoup la description. Sur un épais gazon est représentée la centauresse, la partie chevaline de son corps est couchée à terre, les pieds étendus, sa partie supérieure, qui est toute féminine, est appuyée sur le coude ; ses pieds de devant ne sont point allongés comme ceux d'un animal qui re-

pose sur le flanc, mais l'une de ses jambes imitant le mouvement de cambrure d'une personne qui s'agenouille, a le sabot recourbé ; l'autre se dresse et s'accroche à terre, comme font les chevaux quand ils essayent de se relever. Toutes les autres beautés de ce tableau qui échappent en partie à l'œil d'un ignorant tel que moi ; je veux dire la correction exquise du dessin, l'heureuse combinaison des couleurs, les effets de saillie et d'ombre ménagés avec art, le rapport exact des parties avec l'ensemble, l'harmonie générale, je les laisse à louer aux fils de peintres qui ont mission de les comprendre. »

Cette feinte modestie ne l'empêche pas de donner sur toute la composition des détails si précis qu'un peintre moderne pourrait reconstituer le chef-d'œuvre.

Toutes les fois qu'il parle d'une statue, qu'elle soit de Phidias, ou de Praxitèle, on devine qu'il est ému, on sent qu'il frémit de joie et il nous fait partager son admiration.

Il a écrit sur la danse tout un traité qui nous fournit des renseignements très précieux. Je demande la permission d'en prendre quelques

extraits qui montrent l'importance que les anciens attachaient à cet art.

Il explique d'abord que la danse rend les guerriers souples, agiles, courageux. « Les Lacédémoniens qui passent pour les plus vaillants des Grecs vont à la guerre au son de la flûte et marchent d'un pas réglé. Leurs jeunes gens n'apprennent pas moins à danser qu'à faire des armes. Lorsqu'ils ont fini de lutter avec les poignets et de se frapper les uns les autres, le combat se termine par une danse. Un joueur de flûte s'assied au milieu soufflant et marquant la mesure avec son pied, puis les jeunes gens, suivant par bandes, prennent en marchant toutes sortes d'attitudes, les unes guerrières, les autres dansantes et toutes chères à Bacchus et à Vénus.

» On en fait autant dans la danse appelée le Collier. C'est en effet une sorte de ballet commun aux garçons et aux filles qui dansent un par un, se tenant de manière à dessiner un collier. Le cercle commence par un garçon qui saute en jeune homme et comme il devra le faire plus tard à la guerre ; puis vient une jeune fille qui fait des pas modestes et montre comment les femmes doivent danser. Le Collier re-

présente l'union de la force et de la modestie.

» Dans les mystères il y avait des danses sacrées et à Délos les sacrifices se célébraient avec de la danse et de la musique. Des jeunes gens se réunissaient ensemble ; les uns dansaient au son de la flûte et de la cithare et les plus habiles, séparés des autres, dansaient seuls aux chansons.

» L'ancienne fable du Protée égyptien ne me paraît pas autre chose que l'emblême d'un danseur habile dans la pantomime, qui avait l'art de s'assimiler à tout et de prendre ainsi toutes sortes de formes ; en sorte que, par la rapidité de ses mouvements, il imitait la fluidité de l'eau, la vivacité de la flamme, la férocité d'un lion, la colère d'un léopard, l'agitation d'un astre, en un mot, tout ce qu'il voulait.

» Après ces exemples, il est juste de mentionner la danse des Romains consacrée à Mars, le plus belliqueux de leurs dieux et exécutée par des prêtres les plus distingués, nommés Saliens, du nom de leur sacerdoce ; danse pleine de noblesse et de sainteté.

» Les Dionysiaques et les Bacchanales se passaient toutes en danses ; il y en avait trois genres principaux : le Cordax, le Scicinnis, et l'Eu-

mélie, inventés tous trois par des Satyres qui leur avaient donné leur propre nom.

» Socrate qui aimait la danse ne la vit que lorsqu'elle commençait à naître, jamais il n'a connu cette beauté qu'elle a acquise depuis. S'il voyait à présent ceux qui l'ont amenée à sa perfection, je suis sûr qu'il abandonnerait tout le reste pour ne s'adonner qu'à ce spectacle et voudrait qu'on enseignât la danse aux enfants avant toute autre chose. »

C'est sous le règne d'Auguste que la danse a acquis sa perfection. Citant les anciennes danses, Lucien parle du genre phrygien « fait pour le vin, l'ivresse et la table et dansé souvent par des gens grossiers qui accompagnent leur pas violent et fatigant d'un chant lascif soutenu par une flûte ; il est encore en usage dans les campagnes.

» La danse n'est pas un de ces arts faciles, mais une sorte de complément de toutes les sciences, de la musique, du rythme, de la géométrie, de la philosophie, de la physique et de la morale. Elle peint les mœurs et les passions. Elle a encore beaucoup d'affinité avec la peinture et la sculpture dont elle paraît imiter les

heureuses proportions et, à cet égard, elle ne le cède en rien à Phidias et à Apollon.

» Le fond de toute la danse est l'histoire antique.

» L'érudition du danseur n'a pas de bornes et son cerveau, comme une bibliothèque, doit contenir toutes les légendes et toutes les chronologies. » Evidemment il s'agit là de la pantomime. Lucien remplit des pages de tous les sujets que l'acteur peut raconter avec des gestes et, après avoir énuméré toutes les qualités que doit posséder un danseur, particulièrement la beauté, l'agilité, la force et l'élégance, il conclut que la danse est le plus beau des arts.

Pour continuer à parler de l'amour qu'il avait pour toutes les esthétiques, je citerai encore la description de la riche maison où il fit un discours : « Considérez, et la difficulté et ma hardiesse d'essayer, sans couleurs, sans pose et sans cadre, le dessin de tant d'images ; on ne peut faire qu'une légère esquisse au moyen du langage ».

Il raconte les sujets représentés dans les peintures : Persée et Andromède, Oreste et Pylade tuant Egisthe, Apollon regardant jouer le jeune Branchus, Vulcain poursuivant Minerve, Orion

aveugle venant demander au Soleil de lui rendre la vue. Ulysse contrefaisant l'insensé, Médée jetant un regard terrible sur ses enfants qu'elle va immoler.

Les murailles de Pompéi nous ont rendu des répliques de ces compositions célèbres, les peintres modernes s'en sont inspirés et ont pu les reproduire grâce au récit de Lucien qui, en véritable artiste, décrit les attitudes, les expressions et les effets de couleur.

Lucien fit de brillantes excursions dans le domaine de la fantaisie. Son *Histoire véritable* est un chef-d'œuvre d'imagination et de plaisantes allusions. Il trouve qu'Hésiode, Homère et les poètes ont eu le tort de raconter des choses invraisemblables, avec un grand sérieux et ayant l'intention évidente de nous les faire croire ; il se reconnaît le droit, lui aussi, d'écrire des récits absurdes, mais il aura la conscience d'avertir le lecteur qu'il invente, qu'il présente uniquement les résultats de ses rêveries littéraires : « J'ai résolu, n'ayant rien de vrai à raconter, vu qu'il ne m'est arrivé aucune aventure digne d'intérêt, de me rabattre sur un mensonge beaucoup plus raisonnable que celui des autres ; car n'y aurait-il dans

mon livre, pour toute vérité, que l'aveu de mon mensonge, il me semble que j'échapperais aux reproches adressés par moi aux autres narrateurs, en convenant que je ne dis pas un seul mot de vrai. Je vais donc raconter des faits qui ne me sont pas arrivés, des aventures que je n'ai jamais eues et que je ne tiens de personne ; j'y ajoute des choses qui n'existent nullement et qui ne peuvent pas être. Il faut donc que le lecteur n'en croie absolument rien. »

Ceci dit, il s'embarque pour l'Amérique ou du moins il y part avec cinquante jeunes gens de son âge et, dépassant les colonnes d'Hercule, il s'élance sur la vaste mer pour savoir quelle est la limite de l'Océan et quels sont les hommes qui en habitent le rivage opposé. C'est exactement le programme de Christophe Colomb.

Après quelques jours de navigation, ils rencontrèrent l'île du Vin où des vignes énormes font jaillir de leur tronc des sources de vin qui deviennent des fleuves, les poissons qu'on y pêche sentent l'alcool et, si on les mange, vous grisent. Il y a même des forêts de vignes-femmes, moitié arbre, moitié bacchante dont la beauté est enivrante.

L'auteur reconnaît là une colonie fondée par

Bacchus. Bacchus et Hercule ont été les grands explorateurs des temps héroïques. On a contesté leurs voyages, on les a traités de fable; Lucien semble tout heureux de prouver par sa découverte la vérité de ces récits ; il fixe un point d'Histoire.

« Nous reprenons la mer, écrit le narrateur, mais une bourrasque soudaine vient nous assaillir avec une telle violence qu'après avoir fait tournoyer notre vaisseau, elle le soulève en l'air à plus de trois mille stades et ne le laisse plus retomber sur la mer ; la force du vent engagé dans nos voiles, nous tient en suspens et nous emporte de telle sorte que nous naviguons en l'air pendant sept jours et sept nuits. Le huitième jour nous apercevons une espèce d'île brillante, de forme sphérique, éclairée d'une vive lumière : c'était la lune. »

Le pays est peuplé et bien cultivé, le roi se nomme Endymion, il parle grec ; ça c'est une chance. Il accueille fort bien les étrangers qui, la nuit venue, aperçoivent plusieurs îles voisines, les unes plus grandes, les autres plus petites, toutes couleur de feu ; au-dessus l'on voyait encore une autre terre avec des fleuves, des villes, des forêts, des mers, des montagnes.

On apprit aux voyageurs que c'était celle qu'ils avaient habitée.

Au moment où nos hommes débarquèrent dans la lune, le roi Endymion venait de déclarer la guerre à Phaéthon, roi du Soleil, pays également très peuplé, pour des questions de frontière et de sphère d'influence. Ces difficultés sont toujours irritantes et délicates à résoudre, même lorsqu'il s'agit de territoires aussi bien délimités que le Soleil et la Lune. Le roi de la Lune avait envoyé une colonie pour peupler l'Etoile du matin qui était inhabitée, aussitôt le roi du Soleil revendiqua cette planète à laquelle il ne pensait nullement avant la tentative d'Endymion. La guerre fut déclarée et Endymion était fort occupé à organiser son armée.

Comme il existe des relations suivies entre les habitants des diverses planètes tout le monde y fait de l'aviation ; on utilise pour cela des oiseaux énormes : vautours, grues, autruches, fourmis, pucerons que l'on dresse à être chevauchés. On emploie aussi des légumes ailés. Endymion put créer, ainsi, de beaux régiments de cavalerie.

Quant à l'infanterie, voici : tout le monde sait l'influence de la lune sur la pousse des lé-

gumes ; il est naturel que sur cet astre les végétaux prennent des proportions anormales ; avec une enveloppe de fève on fait un casque solide, les boucliers sont des champignons et les lances des asperges.

Pour faire évoluer les deux armées rivales, l'on tissa du soleil à la lune une belle toile d'araignée sur laquelle eut lieu la bataille que Lucien décrit en historien très au courant de la stratégie militaire.

Les Lunatiques sont vainqueurs et, pour perpétuer la mémoire de leur action d'éclat, ils élèvent deux trophées avec inscriptions, l'un sur la toile d'araignée, l'autre sur un nuage afin que les voyageurs futurs puissent, en passant, apprendre le succès remporté par les soldats de notre satellite.

Lucien donne sur les habitants de la lune quantité de détails étranges, scrupuleusement observés, notamment que leurs yeux sont en verre et qu'ils les quittent quand ils n'en ont pas besoin ou qu'il faut les faire réparer. Leur nourriture rappelle, non sans ironie, celle qu'on offre aux dieux : ils allument du feu et font rôtir sur les charbons des grenouilles ailées, puis ils s'asseyent autour de ce feu comme au-

tour d'une table et se régalent en avalant la fumée qui s'exhale du rôti. Tel est leur plat solide, leur boisson est de l'air pressé dans un vase.

Il a l'occasion d'éclaircir un point de météorologie qui, de son temps, n'était pas encore expliqué. Dans la lune les vignes produisent de l'eau, les grains de raisin ressemblent à des grêlons, aussi je crois, dit notre voyageur, que quand un coup de vent agite ces vignes, alors il tombe chez nous de la grêle qui n'est autre chose que ces raisins égrenés.

Lucien obtient d'Endymion la permission de quitter la lune. Il part comblé de présents, escorté par mille hippogypes, cavaliers montés sur des vautours à trois têtes.

Il put visiter plusieurs planètes, entre autres celle qui est habitée par les âmes de toutes les lampes du monde, ce qui lui donne un éclat extraordinaire. Il fut reconnu par la lampe de sa maison. De joie elle versa des larmes d'huile et lui dit : « Tu vois, je suis toujours allumée et tu me retrouveras vivante. »

Enfin il parvint à regagner la terre où il continua sa navigation. Mais son navire fut avalé corps et biens par une énorme baleine. L'in-

térieur du poisson était très habitable, il y avait des forêts, des villages, des hommes qui se faisaient la guerre. Un incendie de forêt rendit le monstre malade et notre voyageur put enfin reprendre la mer.

Il découvrit encore des pays étranges : le pays du feu, le pays de la glace et, dans une mer de lait, l'île-fromage dont les habitants se nourrissent en mangeant le sol qui les porte. Un jour il aborde l'île des Bienheureux où séjournent les héros et les femmes célèbres.

Lucien ne peut se retenir à ce sujet d'écrire un nouveau Dialogue des morts : il rencontre Hélène, il cause avec Alexandre et, comme il a l'intention de toucher à l'île de Calypso, il demande à Ulysse une lettre d'introduction. Dans cette lettre le voyageur homérique regrette vivement de ne pas avoir partagé l'immortalité de la belle nymphe. Au séjour des héros, condamnés au bonheur à perpétuité, il s'ennuie énormément. La joie qu'il se promettait pour son retour à Ithaque n'a été qu'une déception : sa maison au pillage, Pénélope un peu défraîchie et pourtant courtisée. Il fut obligé de se mettre en colère et de massacrer les prétendants. Télémaque a été gentil, mais son autre fils Té-

légone l'a tué tout simplement. Ah ! si c'était à refaire !

Nous ne pouvons suivre indéfiniment notre infatigable voyageur. Il s'arrête pourtant en rencontrant la « terre opposée à la nôtre » ; il avait donc découvert l'Amérique !

Il annonce qu'il racontera le récit de son retour dans « *les livres suivants* ». Il vaut mieux penser qu'une fois de plus il a plaisanté.

En lisant cette fantastique relation de voyage, on pense à Simbad, le marin des *Mille et une Nuits*, à Panurge dans ses aventures, à Gulliver, à Candide et aux romans de Jules Verne. Jusqu'au caricaturiste Töppfer qui, dans *M. Cryptogame*, a utilisé l'incident de la baleine et le vaisseau tourbillonnant.

Les contemporains de Lucien devaient trouver à ces textes un agrément particulier, une saveur spéciale. Lucien a voulu parodier les anciens auteurs, c'est Homère qui lui dicte ses phrases, il écrit en style pompeux sa propre odyssée et parfois ce sont des phrases entières d'Hérodote qu'il copie et, en changeant un simple mot, cela devient comique. Ses lecteurs se sont amusés et s'amusent encore ; quant à lui, à coup sûr, il s'est fort diverti.

Pour exprimer ses idées, Lucien s'est beaucoup servi du dialogue. Cette forme de littérature animée, pleine de mouvement et de force donne à sa prose une allure incisive tout à fait caractéristique. Outre les séries qu'il a intitulées : *Dialogue des Dieux*, *Dialogues marins*, *Dialogues des Morts*, *Dialogues des Courtisanes*, presque toutes ses œuvres sont rédigées comme des scènes de comédie. Il explique lui-même pourquoi il a choisi cette manière d'écrire :

« Dans le principe, il n'y avait ni rapport, ni amitié entre le Dialogue et la Comédie. L'un, relégué au logis ou borné à quelques promenades avec des intimes, n'étendait pas plus loin ses entretiens (critique des dialogues de Socrate) ; l'autre, tout entière à Bacchus, vivait en plein théâtre, s'ébattait, faisait rire, lançait des traits piquants, marchait au son de la flûte et parfois, se donnant carrière dans des vers anapestiques, elle s'amusait aux dépens des amis du Dialogue, les appelant songeurs, pourchasseurs d'idées en l'air et autres choses semblables, et paraissant n'avoir d'autre but que de les tourner en ridicule et d'abuser contre eux de la liberté bacchique (allusion aux pièces d'Aristophane). Mais le Dialogue ne tenait que

de graves entretiens, des discours philosophiques sur la nature et sur la vertu, si bien qu'il y avait entre la Comédie et lui la différence qui existe, en musique, entre la note la plus grave de la première octave et la note la plus aiguë de la deuxième. Nous, cependant, nous avons osé rapprocher deux genres tout à fait éloignés et accorder des choses tellement discordantes qu'elles ne semblaient susceptibles d'aucun lien commun. »

Abordons le *Dialogue des Dieux* et nous allons assister aux scènes étranges et grotesques de divinités parlant comme des gens du commun et de mortels interpellant les maîtres de l'Olympe, comme s'ils étaient leurs égaux. Voyez ce que dit Timon, le riche Athénien, devenu pauvre :

« O Jupiter, protecteur de l'Amitié, dieu des hôtes, des amis, du foyer, des éclairs, des serments, des nuées, du tonnerre, ou sous quelque nom que t'invoque le cerveau brûlé des poètes, surtout quand ils sont embarrassés pour la mesure, car alors ils te donnent toutes sortes de noms afin de soutenir la chute du sens et de remplir le vide du rythme : qu'est devenu le fracas de tes éclairs, le long murmure de ton

tonnerre ?... Et ce carreau si vanté que tu portais si loin, que tu tenais toujours à la main, il s'est éteint, il s'est refroidi et n'a pas gardé la moindre étincelle de colère contre les méchants.

» ... Aussi as-tu recueilli le prix de ton insouciance ; on ne couronne plus tes statues, si ce n'est par hasard à Olympie; encore celui qui le fait ne croit-il pas remplir un devoir rigoureux, mais simplement payer tribut à un antique usage.

» Mais laissons de côté les affaires générales, parlons des miennes. Après avoir fait monter sur le pinacle une foule d'Athéniens, les avoir élevés de la pauvreté à la richesse, secouru tous ceux qui étaient dans l'indigence, répandu avec profusion mes trésors sur mes amis, me voilà devenu pauvre et l'on ne me connaît plus, et je n'ai pas même un regard de ceux qui, courbés et rampant devant moi, attendaient en suspens un signe de ma tête. Si par hasard je les rencontre sur ma route, il semble qu'ils aperçoivent la colonne de quelque tombeau antique, ils passent sans lire... Souffle sur ta foudre, Jupiter ! »

Jupiter qui entend ces choses croit avoir af-

faire à quelque philosophe impie ; Mercure lui explique que c'est Timon le riche, qui veut faire croire qu'il a été victime de sa sympathie envers les malheureux quand il ne doit s'en prendre qu'à sa folie, qu'à sa niaiserie, au mauvais choix de ses amis. Et maintenant il travaille la terre pour vivre.

Le dieu qui n'a pas de rancune délègue Plutus, le dieu de la richesse ; mais Timon le reçoit fort mal, il ne veut plus de la fortune qui a causé tous ses malheurs ; il se déclare enchanté de gagner son pain par son travail ; pourtant par esprit de vengeance, il se ravise, il redevient riche, fait venir tous ses flatteurs et les assomme.

Voilà de la belle misanthropie !

Shakespeare a utilisé cet épisode pour en faire son *Timon d'Athènes* et Molière y a puisé les éléments de son *Misanthrope*, qui a, vous le savez, une tout autre allure.

Dans les *Dialogues des Dieux*, Lucien fait de l'Olympe un intérieur bourgeois. Junon jalouse passe son temps à faire des scènes à son mari. Jupiter accouche tantôt par la tête pour Minerve, tantôt par la cuisse pour Bacchus. Nous assistons à ce dernier événement :

« *Neptune.* — Peut-on, Mercure, entrer chez Jupiter ?

» *Mercure.* — Non, Neptune.

» *Neptune.* — Annonce toujours.

» *Mercure.* — Ne me presse pas davantage, le moment est mal choisi, te dis-je ; tu ne peux le voir en cet instant, Jupiter est malade.

» *Neptune.* — Quelle est sa maladie, Mercure ? Ce que tu dis est étonnant.

» *Mercure.* — J'ai honte de te le dire, mais c'est comme cela.

» *Neptune.* — Il ne faut pas te gêner avec moi qui suis ton oncle.

» *Mercure.* — Eh bien, Neptune, il vient d'accoucher tout à l'heure. » (Stupéfaction de Neptune !...)

Notre auteur s'égaie avec aisance des amours terrestres et célestes qui préoccupent les dieux et les déesses. Tout en buvant le nectar, on se raconte à l'oreille ces faits-divers dont on rit.

Mercure entre en scène souvent, même il s'en plaint :

« J'ai tant de choses à faire, seul, accablé, tiraillé par toutes sortes d'emplois. Dès le matin il faut que je me lève pour balayer la salle du banquet, puis, quand j'ai étendu les tapis

pour l'assemblée et tout mis en ordre, il faut que je me rende auprès de Jupiter pour porter ses décrets, en haut, en bas, comme un vrai courrier. A peine de retour et tout couvert de poussière, il faut lui servir l'ambroisie et avant l'arrivée de l'échanson dont il a fait récemment emplette, c'était moi qui lui versait le nectar. Mais le plus désagréable de tout, c'est que seul, de tous les dieux, je ne ferme pas l'œil de la nuit ; il faut que j'aille conduire les âmes chez Pluton, que je lui amène les morts et que je siège au tribunal. Les travaux du jour ne me suffisent pas. Ce n'est pas assez que d'assister aux palestres, de faire office de héraut dans les assemblées, de donner des leçons aux orateurs, je suis préposé en même temps à tout ce qui regarde les pompes funèbres.

» Enfin je suis harassé et, si je pouvais, j'aimerais mieux être mis en vente comme les pauvres esclaves de la terre. »

Là-dessus il repart à ses courses, craignant qu'un retard lui amène des coups.

Dans les *Dialogues des Morts*, ce sont encore des dieux qui interviennent pour être amoindris, ridiculisés dans leur rôle funéraire comme

ils le sont dans leur rôle céleste par cet impie de Lucien.

« *Charon.* — Sachez où nous en sommes ; notre barque, vous le voyez, est petite, pourrie de toutes parts ; pour peu qu'elle penche d'un côté, elle va chavirer et sombrer. C'est qu'aussi vous arrivez en si grand nombre et avec tant de bagages ! Oui, si vous montez avec tous ces paquets, je crains que vous ne vous en repentiez bientôt, surtout ceux qui ne savent pas nager. »

Les morts pourraient se noyer.

Et chacun est obligé de jeter à l'eau : sceptres, trophées, riches armures, luxueux vêtements, bijoux, beauté, jeunesse.

« *Mercure.* — Je t'ai apporté d'après ta commission une ancre de cinq drachmes.

» *Charon.* — C'est cher !

» *Mercure.* — Par Pluton, je l'ai achetée cinq bonnes drachmes et une courroie à relier les rames, deux oboles.

» *Charon.* — Mets cinq drachmes et deux oboles.

» *Mercure.* — Plus une aiguille pour raccommoder la voile, cinq oboles.

» *Charon.* — Ajoute-les.

» *Mercure.* — Plus de la cire pour boucher les trous, etc... »

Mais Charon ne peut pas payer, parce que pour le moment il n'y a ni guerre ni peste, les affaires ne vont pas. C'est la morte saison.

Le thème de ces dialogues funéraires, c'est que les riches sont punis et les pauvres récompensés.

Dans une autre scène, Diogène profite de cette circonstance que Pollux passe un jour aux enfers et un jour dans le ciel pour le charger de faire ses commissions sur la terre.

« *Diogène.* — Veux-tu te charger d'une commission pour les philosophes ?

» *Pollux.* — Parle, ça ne sera pas lourd à porter ?

» *Diogène.* — Dis-leur de faire trève à leurs extravagances, à leurs disputes sur les universaux, à leurs fabriques de crocodiles, à toutes ces questions saugrenues qu'ils enseignent à la jeunesse.

» *Pollux.* — Mais ils diront que je suis un ignorant.

» *Diogène.* — Eh bien, dis-leur de ma part d'aller... se laver.

» *Pollux.* — Je le leur dirai, Diogène.

» *Diogène.* — Quant aux riches, mon cher petit Pollux, dis-leur aussi de ma part : « Pourquoi donc, insensés, gardez-vous cet or ? Pourquoi vous torturer à calculer les intérêts, à entasser talents sur talents, vous qui devez bientôt descendre là-bas avec une seule obole ? »

» *Pollux.* — Tout cela leur sera dit.

» *Diogène.* — Mais aux pauvres dont le nombre est grand et qui, mécontents de leur sort, déplorent leur indigence, dis-leur, Laconien, de ne plus pleurer, de ne plus gémir, apprends-leur qu'ici règne l'égalité, qu'ils y verront les riches de la terre réduits à leur propre condition. »

Ces critiques sociales sont peu de chose à côté du persiflage que Lucien adresse sans crainte et sans pudeur aux êtres divins.

Dans *Jupiter confondu*, Cyniscus, philosophe de la secte de Diogène, comme l'indique son nom, va trouver Jupiter ; nouveau Titan, il escalade le ciel pour interpeller le Maître des dieux. Il lui demande d'abord si ce ne sont pas les Parques, qui sont seules maîtresses de la vie des hommes et s'il est vrai que les dieux ne peuvent rien changer à la volonté de ces fileuses. Jupiter en convient ; alors Cyniscus de-

mande quel rôle joue la Fortune et si le Destin n'écrit pas d'avance sur son livre tout ce qui doit arriver, si les Atrides par exemple n'ont pas commis, malgré eux, des crimes atroces que leur imposait leur destinée. Jupiter reconnaît que tout cela est parfaitement exact.

» *Jupiter.* — Je ne sais pas où tu veux en venir avec tes questions.

» *Cyniscus.* — Le voici, Jupiter, et je te supplie au nom des Parques et de la Destinée de m'entendre sans humeur et sans colère te dire franchement la vérité. Si les choses sont comme nous l'avons dit, si les Parques sont réellement nos souveraines, et que l'on ne puisse rien changer à ce qu'elle ont une fois résolu, pourquoi donc, nous autres hommes, vous offrons-nous des sacrifices ? pourquoi vous immolons-nous des hécatombes, vous demandant en échange toutes sortes de biens ? Je ne vois pas quel profit nous pouvons retirer de ce culte, si nos prières ne peuvent obtenir l'éloignement des maux, ni aucune faveur que les dieux dispensent. »

Continuant l'interrogatoire, car le trône de Jupiter ressemble à un banc d'accusé, le philosophe montre la vie malheureuse, pénible, que

mènent certains dieux, leur impuissance à réprimer le mal.

« *Jupiter.* — Prends-garde, Cyniscus, tes discours deviennent insolents et tu pourrais bien t'en repentir.

» *Cyniscus.* — Trêve de menaces, tu sais qu'il ne peut m'arriver que ce que les Parques auront décidé avant toi ; et puis je vois que les sacrilèges, loin d'être punis, vous échappent presque tous. La Destinée, je pense, ne veut pas qu'ils soient pris. »

Ceci était écrit au moment où des voleurs avaient enlevé tout l'or qui ornait la statue du dieu d'Olympie.

Puis on parle des oracles dont Cyniscus montre la fausseté et l'inanité :

« *Jupiter.* — Mais tu ne nous laisses rien, nous ne sommes donc plus des dieux que pour rire, si notre providence n'a aucun pouvoir sur les affaires humaines et si nous ne méritons pas plus de sacrifices que des tarières et des haches. Je crois, ma foi, que tu te moques de moi en me voyant, moi qui suis prêt à lancer la foudre, supporter patiemment de tels propos.

» *Cyniscus.* — Frappe, Jupiter ! S'il est écrit que je dois être frappé, je ne t'accuserai pas

du coup, mais Clotho la Parque qui m'aura blessé par ton bras. Mais dis-moi, laissant en paix les sacrilèges et les brigands, tant d'hommes effrontés, violents et parjures, pourquoi foudroyez-vous la plupart du temps un chêne, une pierre, le mât d'un navire qui n'en peut mais, quelquefois même un vertueux et honnête voyageur ? Pourquoi ne réponds-tu pas, Jupiter ? Ne m'est-il pas permis de savoir cela ?

» *Jupiter.* — Non, Cyniscus, tu es trop curieux, je ne sais pas où tu as pris tout ce que tu viens entasser contre moi ; tu ne sais donc pas quelles punitions attendent les scélérats après leur vie et de quelles félicités jouiront les justes ?

» *Cyniscus.* — J'ai entendu parler d'un certain Minos de Crète qui exerce aux enfers les fonctions de juge ; tu peux m'en dire des nouvelles puisqu'il est ton fils. Quels sont ceux qu'il punit surtout ?

» *Jupiter.* — Les méchants tels que les homicides, les sacrilèges !

» *Cyniscus.* — Et quels sont ceux qu'il envoie chez les héros ?

» *Jupiter.* — Les bons, les saints, ceux qui ont toute leur vie pratiqué la vertu.

» *Cyniscus.* — Et pourquoi cela, Jupiter ?

» *Jupiter.* — Parce que les uns ont mérité une récompense et les autres un châtiment.

» *Cyniscus.* — Et si quelqu'un a commis un crime involontairement, est-il juste de le punir ?

» *Jupiter.* — Non.

» *Cyniscus.* — Et si sans le vouloir on a fait une bonne action, mérite-t-on d'être récompensé ?

» *Jupiter.* — Pas davantage.

» *Cyniscus.* — Par conséquent, Jupiter, Minos ne doit punir ni récompenser personne.

» *Jupiter.* — Comment, personne ?

» *Cyniscus.* — Parce que nous autres hommes, nous ne faisons rien par notre volonté, nous sommes soumis aux ordres d'une nécessité inévitable, à savoir que la Parque est la cause souveraine. Si quelqu'un commet un meurtre, c'est elle qui le commet. »

Là-dessus Jupiter se met en colère et s'en va. Constatons avec quelle audace Lucien s'attaque aux divinités de son pays. Toute la métaphysique y passe, le ciel, l'enfer, les lois de justice et l'on voit

Comme avec irrévérence
Parle des dieux ce maraud !

Dans *Jupiter tragique*, Lucien montre tout l'Olympe dans la consternation. Jupiter pour marquer sa douleur ne fait que réciter des vers tragiques et voici ce qu'il explique :

« *Jupiter.* — Hier, le stoïcien Timocles et l'épicurien Damis ont eu, je ne sais à quel propos, une dispute sur la Providence et cela devant une assemblée nombreuse et distinguée. Damis prétendait qu'il n'y a point de dieux, qu'ils ne dirigent ni ne surveillent les choses humaines; Timocles, en galant homme, s'est efforcé de plaider notre cause. La dispute n'est pas finie, on est convenu de la reprendre et de l'achever.

» Vous voyez le danger et à quelles extrémités nous sommes réduits : tout dépend d'un seul homme. »

Les dieux discutent sur les moyens de se tirer d'affaire et finalement se taisent pour écouter les deux orateurs :

« *Timocles.* — Que dis-tu, sacrilège Damis ! qu'il n'y a pas de dieux et que leur providence ne veille pas sur les hommes ?

» *Damis.* — Non, il n'y en a point, mais d'a-

bord, réponds toi-même : Quelles raisons te portent à croire qu'ils existent ?

» *Timocles.* — Pas du tout ; c'est à toi, scélérat, de répondre !

» *Jupiter.* — Jusqu'ici le nôtre fait merveille, il crie le plus fort. Courage, Timocles, couvre-le d'injures, c'est là ta force !

» *Timocles.* — Non, par Minerve, je ne répondrai pas le premier !

» *Damis.* — Eh bien, alors, Timocles, interroge-moi le premier, mais pas d'injures, je te prie.

» *Timocles.* — Tu as raison. Dis-moi donc, coquin, crois-tu donc que les dieux exercent une providence ?

» *Damis.* — Non !

» *Timocles.* — Que dis-tu, rien n'est conduit par leur sagesse !

» *Damis.* — Rien !

» *Timocles.* — Aucun dieu n'a le soin de régler l'univers ?

» *Damis.* — Aucun !

» *Timocles.* — Tout est emporté au hasard par une force aveugle ?

» *Damis.* — Oui !

» *Timocles.* — Eh quoi ! citoyens, vous en-

tendez cela de sang-froid, vous ne lapidez pas cet impie ?

» *Damis.* — Qui es-tu donc pour te fâcher si fort en faveur des dieux lorsqu'ils ne se fâchent pas eux-mêmes, et prendre

Les intérêts du Ciel plus qu'il ne fait lui-même?

» *Timocles.* — Ils ne tarderont pas à te punir.

» *Damis.* — Et quand en auraient-ils le temps, ayant un si grand nombre d'affaires sur les bras ? Ils sont occupés à régler celles du monde qui sont infinies. Qui a pu t'engager à croire à la providence des dieux ?

» *Timocles.* — L'ordre de l'univers, le retour périodique des saisons, le développement des plantes, la reproduction des animaux, toutes ces merveilles ne te paraissent-elles pas être les effets d'une Providence ?

» *Damis.* — C'est là, Timocles, une pétition de principe. Il n'est pas évident que ces merveilles soient l'œuvre d'une volonté. Ces phénomènes demeurent les mêmes et obéissent à des lois constantes que les dieux ne peuvent changer. »

La discussion dure longtemps. Les dieux la

suivent avec anxiété, finalement Damis triomphe.

« Et nous, s'écrie Jupiter, qu'est-ce que nous faisons après cela ? »

Mercure conclut :

On ne reçoit d'affront que celui qu'on avoue !

Nous allons connaître maintenant ce que Lucien pensait des philosophes qui l'entouraient et, comme il aime à faire parler les dieux, c'est Jupiter qui nous donnera l'opinion de Lucien. Le Maître des dieux s'excuse auprès de Timon, dont nous avons déjà parlé, de n'avoir pu s'occuper de lui.

« *Jupiter.* — ... Tant d'occupations !... la crainte des sacrilèges... il est si difficile de s'en garantir que je n'ai pas le temps de fermer l'œil ; tout cela m'a empêché depuis longtemps de jeter un regard sur l'Attique, surtout depuis que la philosophie et les batailles de mots sont à la mode. Ces disputailleries, ces criailleries m'empêchent d'entendre les prières et il faut que je reste assis les oreilles bouchées ou que je sois assourdi de leurs vertus, de leur spiritualité et autres inepties, qu'ils vocifèrent tous ensemble et à haute voix. »

Mais c'est surtout sa vigoureuse boutade des *Sectes à l'encan* qui nous apprend à juger les écoles qui se faisaient concurrence.

C'est Jupiter qui fait vendre les philosophes, Mercure dirige les enchères et la farce commence :

« *Mercure.* — Eh ! le pythagoricien, fais-toi voir ! Je vends la vie parfaite, la vie sainte et vénérable. Qui est-ce qui achète ? Qui veut être au-dessus de l'homme ? Qui veut connaître l'harmonie de l'univers et revivre après sa mort ?

» *Le marchand.* — Il n'a pas mauvais air ! Que sait-il ?

» *Mercure.* — L'arithmétique, l'astronomie, la magie, la géométrie, la musique, la fourberie. Tu vois là un excellent devin.

» *Le marchand.* — Est-il permis de l'interroger ?

» *Mercure.* — Interroge !

» *Le marchand.* — Si je t'achète, que m'enseigneras-tu ?

» *Pythagore.* — Je ne t'enseignerai pas, je te ferai ressouvenir.

» *Le marchand.* — Comment me feras-tu ressouvenir ?

» *Pythagore.* — En purifiant d'abord ton âme et en la nettoyant de ses ordures.

» *Le marchand.* — Eh bien, imagine qu'elle est purifiée, comment me donneras-tu la réminiscence ?

» *Pythagore.* — En commençant par t'imposer un calme parfait, le mutisme absolu de cinq années, etc... »

Pythagore dit qu'il s'est instruit en Egypte; il se trompe ou nous trompe. Par le système qu'il nous développe, il est un pur brahamane, un adepte du Vedantisme. Interrogé sur sa manière de vivre, Pythagore dit : « Je ne mange rien qui soit en vie, tout le reste m'est permis sauf les fèves. »

Il donne plusieurs raisons de cette interdiction, mais la plus forte, c'est que les Athéniens s'en servent pour élire les magistrats. Donc l'idée n'est pas indienne et montre que Pythagore n'aimait pas la politique.

C'est le tour de Diogène :

« *Jupiter.* — Qu'on leur en fasse voir un autre !

» *Mercure.* — Eh ! l'homme à la besace et à la tunique sans manches, viens ici, fais le tour de la salle. A vendre une vie mâle et cou-

rageuse, une vie libre ; qui est-ce qui achète ?

» *Le marchand.* — Que dis-tu, crieur ? Tu vends une vie libre ?

» *Mercure.* — Oui !

» *Le marchand.* — Tu ne crains pas qu'il te cite devant l'Aréopage ?

» *Mercure.* — Il ne se soucie pas d'être mis en vente : il n'en pense pas moins être libre.

» *Le marchand.* — A quoi peut servir un homme aussi crasseux, quelle est sa patrie, sa profession ?

» *Mercure.* — Interroge-le toi-même.

» *Le marchand.* — J'ai peur, à voir cette figure sombre et farouche, qu'il n'aboie après moi si je l'approche, et, ma foi, qu'il ne me morde.

» *Mercure.* — N'aie pas peur, il est apprivoisé !

» *Le marchand.* — D'abord, mon ami, dis-moi : D'où es-tu ?

» *Diogène.* — De partout.

» *Le marchand.* — Que veux-tu dire ?

» *Diogène.* — Tu vois un citoyen du monde.

» *Le marchand.* — Qui donc imites-tu ?

» *Diogène.* — Hercule. Je fais la guerre aux voluptés ; j'ai entrepris de nettoyer la vie humaine. Je suis libérateur des hommes et mé-

decin des passions ; en un mot, je veux être l'interprète de la liberté et de la franchise.

» *Le marchand.* — A merveille, mon cher interprète ! Si je t'achète, comment m'instruiras-tu ?

» *Diogène.* — En te prenant pour disciple je commencerai par te dépouiller de ton bien-être, je t'enfermerai dans l'indigence, ensuite je te forcerai à peiner, à travailler, dormant sur la terre, buvant de l'eau, ne mangeant que ce qui te tombe sous la main. Si tu as des richesses, tu les jetteras à la mer ; tu ne te soucieras plus de femme, d'enfant, de patrie : tout cela pour toi ne sera que fadaise ; si l'on te donne des coups de fouet, si l'on te met à la question, tu ne croiras pas que ce soit mal.

» *Le marchand.* — Que dis-tu là, je n'éprouverai point de douleur si l'on me fouette ?

» *Diogène.* — Voici maintenant les qualités que je veux te voir acquérir. D'abord sois effronté, insolent, impudent avec tout le monde, rois et particuliers. Loin de toi la douceur, la pudeur, la modération. Seul au milieu de la foule, ne te lie avec personne. Enfin quand tu le voudras, mange un polype cru et meurs. Voilà le bonheur que nous promettons.

» *Le marchand.* — Fi donc ! Tout cela est hideux et indigne d'un homme.

» *Diogène.* — C'est du moins bien aisé, mon cher, et facile à mettre en pratique ; tu n'auras pas besoin pour cela d'instruction, de livres et autres sornettes. Tu arriveras à la gloire par le plus court chemin. »

Maintenant c'est Aristippe :

« *Mercure.* — Allons, attention tout le monde ! C'est un article très beau et qui demande un riche amateur. C'est la vie suave, la vie trois fois heureuse. Qui est-ce qui veut de la volupté ?

» *Le marchand.* — Viens ici et dis-nous ce que tu sais faire ?

» *Mercure.* — Ne l'importune pas ; il est ivre !

» *Le marchand.* — Alors dis-moi, quels sont ses talents ?

» *Mercure.* — Il est bon convive ! C'est un cuisinier habile. Enfin il est passé maître en fait de volupté. Le point sommaire de sa philosophie, c'est d'user de tout et de chercher en tout le plaisir.

» *Le marchand.* — Jette les yeux sur d'autres acheteurs, riches et opulents, moi je ne suis pas en état d'acheter sa vie joyeuse. »

On met en vente Démocrite qui rit et Héraclite qui pleure :

« *Le marchand.* — Eh l'ami ! qu'as-tu donc à rire ?

» *Démocrite.* — Tu le demandes. Tout ce que vous faites me semble risible et vous-même par-dessus le marché. Il n'y a rien de sérieux au monde, tout est vide, concours d'atomes, infini...

» *Le marchand.* — Tu te trompes, il n'y a que toi de vide et d'infiniment sot. Voyez-vous l'insolent ? Et toi, mon cher, pourquoi pleures-tu ?

» *Héraclite.* — Je regarde toutes les choses humaines, ô étranger, comme tristes et lamentables et rien qui ne soit soumis au Destin. Voilà pourquoi je pleure, le présent me semble bien peu de chose, l'avenir désolant, aussi je vous ordonne à tous de pleurer à chaudes larmes, petits et grands ; acheteurs ou non, sanglotez !

» *Le marchand.* — Je n'achèterai ni l'un ni l'autre.

» *Mercure.* — Encore deux qui restent au magasin.

» *Jupiter.* — Mets-en un autre en vente !

» *Mercure.* — Veux-tu ce bouffon d'Athénien ?

» *Jupiter.* — Oui. »

Or ce bouffon c'est Socrate !

« *Mercure.* — Viens ici, toi, bonne vie à vendre, homme de bon sens. Qui veut acheter cet intéressant personnage ?

» *Le marchand.* — Dis-moi, que sais-tu faire ?

» *Socrate.* — Je sais à fond tout ce qui concerne l'amour. Mais ce n'est pas du corps que je suis amoureux, c'est de la beauté de l'âme.

» *Le marchand.* — Quel est pour toi l'essentiel de la sagesse ?

» *Socrate.* — Les idées et les modèles des êtres. Tout ce que tu vois, la terre et ce qu'elle porte, la mer et le ciel ont des images invisibles qui existent hors de l'univers.

» *Le marchand.* — Où existent-elles alors ?

» *Socrate.* — Nulle part, car si elles existaient quelque part, elles n'existeraient pas.

» *Le marchand.* — Mais je ne vois pas ces modèles dont tu parles ?

» *Socrate.* — Naturellement, tu es aveugle des yeux de l'âme, mais je vois les images de tous les êtres, je vois un autre toi invisible, un autre moi-même, en un mot je vois tout double. »

Ce charabia qui a l'intention d'expliquer l'âme immortelle séduit l'acheteur, qui se fait

adjuger Socrate pour 14.000 francs (deux talents).

Alors on met en vente Chrysippe qui sait tout et tient une boutique de syllogismes :

« *Chrysippe.* — As-tu un fils ?

» *Le marchand.* — Pourquoi cela ?

» *Chrysippe.* — Supposons qu'un crocodile te l'ait enlevé et qu'ensuite il t'ait promis de te le rendre, à condition que tu lui dirais au juste s'il est dans l'intention de te le rendre ou non : quelle est à ton avis la résolution du crocodile ? »

Il en a comme cela un grand assortiment et déballe volontiers sa marchandise ; puis c'est le tour d'un disciple d'Aristote qui est en dedans autrement qu'en dehors et sait distinguer en lui, l'ésotérique et l'exotérique.

Enfin on termine la criée par la mise en vente de Pyrrhias, dont le nom rappelle Pyrrhon, le sceptique consommé, le doute personnifié.

« *Le marchand.* — D'abord dis-moi ce que tu sais ?

» *Le philosophe.* — Rien.

» *Le marchand.* — Que veux-tu dire par là ?

» *Le philosophe.* — Que je ne crois à l'existence de rien.

» *Le marchand.* — Mais nous, que sommes-nous donc ?

» *Le philosophe.* — Je n'en sais rien.

» *Le marchand.* — Et toi, qui es-tu ?

» *Le philosophe.* — Je n'en sais absolument rien.

» *Le marchand.* — Tu me parais un garçon lourd et stupide. Mais enfin quel est le but de ta science ?

» *Le philosophe.* — L'ignorance.

» *Le marchand.* — Combien vaut-il ?

» *Mercure.* — Une mine.

» *Le marchand.* — La voici. Eh bien, que dis-tu ? T'ai-je acheté ?

» *Le philosophe.* — Je n'en sais rien !

» *Le marchand.* — C'est certain pourtant, je t'ai acheté et je t'ai payé.

» *Le philosophe.* — Je m'abstiens et ne décide pas la question !

» *Le marchand.* — Malgré cela suis-moi, car tu es mon esclave.

» *Le philosophe.* — Qui sait si tu dis vrai ?

» *Le marchand.* — Le crieur, l'argent et le monde qui est ici !

» *Le philosophe.* — Y a-t-il du monde ici ?

» *Le marchand.* — Je vais tout à l'heure te

conduire au moulin et te faire voir que je suis ton maître.

» *Le philosophe.* — Je ne décide pas la question !

» *Le marchand.* — Et moi, par Jupiter, je la tranche (il le frappe). »

Dans son *Mariage forcé*, Molière a copié tout au long la scène du philosophe pyrrhonien ; seulement, comme il suivait avec soin les conseils de Sarcey, il n'a pas manqué d'écrire la scène « à faire », celle où les rôles sont renversés et, quand Sganarelle a battu le philosophe, celui-ci se révolte et l'autre lui sert la même monnaie :

« *Marphurius.* — Avoir eu l'audace de battre un philosophe comme moi !

» *Sganarelle.* — Corrigez, s'il vous plaît, cette manière de parler. Il faut douter de toutes choses et vous ne devez pas dire que je vous ai battu, mais qu'il vous semble que je vous ai battu.

» *Marphurius.* — Ah ! je vais faire ma plainte au commissaire du quartier, des coups que j'ai reçus.

» *Sganarelle.* — Je m'en lave les mains.

» *Marphurius.* — C'est toi qui m'as traité ainsi.

» *Sganarelle.* — Il n'y a pas d'impossibilité. »

Le dialogue des philosophes à l'encan est suivi d'un autre où Lucien est pris à partie par les sages qu'il a fait vendre ; et l'on voit les philosophes fort en colère, Socrate ne peut retenir sa fureur.

« *Socrate.* — Chargez ! Chargez ! Ecrasez ce coquin d'une grêle de pierres, redoublez avec des mottes de terre et en avant les coquilles d'huîtres. Tombez sur le scélérat à coups de bâton, prenez garde qu'il n'échappe. Chargez, Platon, et toi aussi, Chrysippe, et toi encore ; faisons la tortue contre lui. C'est un ennemi commun. Il n'est aucun de nous qu'il n'ait outragé. Toi, Diogène, si jamais tu t'es servi de ton bâton, c'est le moment d'en faire usage ; pas de quartier ! Quoi donc ! vous mollissez, Epicure et Aristippe. Aristote, un peu plus d'ardeur. A merveille ! Le monstre est pris. Nous te tenons, infâme.

» Qu'on l'empale », s'écrie le doux Platon.

On croirait lire du Rabelais, car en effet Rabelais a imité Lucien.

Lucien, c'est lui la victime, demande à être jugé par la Philosophie elle-même. Il se justifie en disant qu'il a voulu rire, non des sages philosophes, ses maîtres, mais de tous ces faux savants qui encombrent les écoles et qui ne pensent qu'à l'or et au bien-être qu'il procure, êtres vils et méritant d'être vendus sur la place publique.

C'est que, s'il y avait des professeurs dignes de respect, d'autres pour vivre étaient obligés d'employer tous les moyens ; le manteau du philosophe cachait bien des misères. Lucien les raconte et en fait la critique.

Les riches Romains aimaient avoir à leur service un philosophe grec. C'était une sorte d'aumônier qui parlait philosophie au lieu d'enseigner la foi. On l'engageait ainsi qu'un cuisinier, un porteur de litière, un barbier ; il touchait à la domesticité, sauf qu'il avait les manières distinguées, l'air respectable, une longue barbe et un manteau grec.

Lucien, s'adressant à un de ses amis qui remplit cet emploi, lui dit :

« Tout le monde te connaît pour un grammairien, un orateur, un philosophe ; justement ton patron croit honorable pour lui d'avoir un

homme de ta sorte, mêlé à ceux qui le précèdent et qui lui font cortège ; cela lui donne la réputation d'un amateur de science grecque qui chérit les lettres et les arts. En vérité, mon cher, tu cours grand risque qu'au lieu de tes beaux discours il n'achète de toi que la barbe et le manteau ; il faut donc que tu sois sans cesse avec lui, sans qu'il te soit permis de l'abandonner un seul instant. Tu dois, le matin, te montrer avec tout le domestique et ne jamais quitter ton poste. Pour lui, appuyant quelquefois la main sur ton épaule, il te débite toutes les inepties qui lui passent par la tête ; il veut faire voir à tous ceux qu'il rencontre en route que, même en marchant, il s'occupe des Muses et que, dans la promenade, il emploie utilement ses loisirs. »

Lucien écrit cela dans un traité *Sur ceux qui sont aux gages des grands*. Or à peine venait-il de publier cette satire, qu'il s'engagea lui-même au service d'un haut personnage ; il s'expliqua, il s'excusa, et nous savons ainsi qu'il ne dut pas sa fortune uniquement aux lettres.

Il suppose qu'un ami l'interpelle pour se moquer de lui et il répond : « Fais seulement réflexion à la différence extrême qui existe entre

un mercenaire qui consent à vivre dans la maison d'un riche, à devenir son esclave, à passer par toutes les épreuves consignées dans mon livre et l'homme public chargé d'une partie de l'administration, exerçant l'autorité qu'on lui a confiée et recevant, à ce titre, un salaire de l'Empereur. Ici la servitude est manifeste, là ce sont des hommes qui ont en mains l'intérêt public, qui se rendent utiles à des villes, à des nations entières. Dans la vie privée, j'ai conservé ma liberté, en public j'exerce une portion de l'autorité suprême et j'administre de concert avec le souverain. »

Je racontai cela dernièrement à quelqu'un que je désirais documenter sur ma conférence, et lui, me parlant de ce héros dont je voulais être le Pindare : « Enfin, votre Lucien, il était sous-préfet et, à tout prendre, un arriviste. »

Le mot ne m'a pas choqué, par là Lucien se rapproche davantage de nous et je vous ai prévenu qu'il était un Attique tout à fait moderne.

Pour montrer l'inanité des doctrines, le brillant écrivain ne se contente pas de l'ironie, il essaye de la dialectique et combat les sophistes par leurs propres armes. Il discute avec son

ami Hermotimus, qui cherche la route qui mène à la vérité :

« *Lycinus* (C'est Lucien). — Dis-moi si la seule route qui conduit à la philosophie est celle de vous autres stoïciens ou s'il est vrai, comme je l'ai entendu dire, qu'il y a plusieurs autres philosophies ?

» *Hermotimus.* — Il y en a beaucoup, tels que les péripatéticiens, les épicuriens, les disciples de Platon, quelques sectateurs de Diogène, d'Antisthène, de Pythagore et beaucoup d'autres encore.

» *Lycinus.* — Voudras-tu m'enseigner d'abord à quels signes on peut reconnaître au premier coup d'œil, quelle est la meilleure philosophie, celle qui dit la vérité et dont on peut faire choix sans avoir égard aux autres ?

» *Hermotimus.* — Volontiers, en voyant le plus de monde se porter vers elle, je me suis figuré que c'était la meilleure. »

Ils cherchent ensemble la route de la sagesse et Lycinus fait semblant d'être fort embarrassé :

« *Hermotimus.* — Moi je te délivrerai de cette incertitude. Pour peu que tu te fies, Lycinus,

à ceux qui ont déjà fait la route, tu ne peux t'égarer.

» *Lycinus*. — Desquels parles-tu ? Quelle route ont-ils suivie ? Quel guide ont-ils pris ? C'est toujours le même embarras. »

C'est la dialectique à la Socrate, longuement développée, finement et gaiement présentée ; la conclusion est que, toutes les sectes se contredisant, aucune n'enseigne la vérité. Hermotimus convaincu renonce à ses études de philosophie.

« *Hermotimus*. — Pour les philosophes, si par hasard, et malgré mes précautions, j'en rencontre un sur mon passage, je l'éviterai, je m'en détournerai comme on fuit les chiens enragés. »

Cet embarras où se trouvaient les jeunes lettrés pour choisir entre les systèmes, le gouvernement romain l'éprouvait aussi.

L'empereur Marc-Aurèle donnait dix mille drachmes par an aux professeurs de philosophie de chacune des sectes : stoïciens, platoniciens, épicuriens, péripatéticiens. Sans prendre parti pour aucun système, il faisait enseigner en même temps quatre vérités différentes.

Lucien aime à montrer l'indécision des es-

prits courant à la recherche de la meilleure des philosophies. Une de ses bonnes inventions est l'aventure qu'il raconte d'un philosophe qui, voulant en avoir le cœur net, prend le parti d'escalader le ciel et d'aller interroger Jupiter. Il a toujours eu du goût pour les voyages aériens.

Ménippe, le philosophe cynique, a voulu comprendre l'univers, savoir quel en était l'ouvrier, le principe, la fin. Il croit devoir s'adresser aux philosophes : « Mais loin de dissiper mon ignorance, dit-il, ils me jetèrent dans des perplexités plus grandes encore, ne m'entretenant que de principes, de fins, d'atomes, de vides, de matières, d'idées et de mille autres choses dont ils me rabattaient chaque jour les oreilles.

» Mais le plus embarrassant pour moi, c'est que, la doctrine de l'un n'ayant aucun rapport avec celle de l'autre et leurs opinions étant contraires et diamétralement opposées, ils voulaient cependant tous me convaincre et chacun d'eux essayait de m'attirer à son sentiment particulier. »

Il prend donc le parti de monter au ciel pour se renseigner ; il s'attache aux bras des ailes d'oiseaux et ses essais d'aviateur sont assez bien décrits : « D'abord je ne fais que sauter en

m'aidant des mains, et, comme les oies, je vole terre à terre en marchant sur la pointe des pieds et en étendant les ailes ; puis voyant que la chose me réussissait, je tente une épreuve plus hardie; je monte sur la citadelle, je me jette en bas et vole jusqu'au théâtre. » Comme il fait des progrès, il s'élance du haut de l'Hymette, fait le tour de Corinthe et revient au Taygète. Il devient de plus en plus habile, s'élance jusqu'à la lune et, de là, saute chez Jupiter.

Il trouve les dieux assemblés : « Mon arrivée imprévue les avait un peu troublés, ils s'attendaient que les hommes allaient bientôt tous arriver chez eux. »

Jupiter, très gracieux, se promène avec lui pour lui faire visiter le ciel. « Tout en marchant, il me fit plusieurs questions sur les affaires de ce monde. Il me demanda combien le blé valait en Grèce, si le dernier hiver avait été rude, si les légumes avaient besoin de pluie ; s'il restait quelqu'un de la famille de Phidias, si on était toujours dans l'intention d'achever le temple d'Olympie, enfin si les voleurs du temple de Dodone avaient été pris. » Après que j'eus répondu à toutes ces questions : « Dis-moi, Ménippe, quelle opinion les hommes ont-ils de moi ?

» — Mais une opinion très pieuse ! ils pensent que vous êtes le maître des dieux.

» — Tu plaisantes », répond Jupiter, mieux renseigné qu'il ne veut le paraître.

Inutile de dire que Ménippe descendit du ciel aussi ignorant qu'il l'était auparavant. Les dieux ne savent rien du tout.

Nous avons vu que Lucien ne croyait pas aux dieux du paganisme, qu'il repoussait les philosophies. On peut se demander alors quelle était sa propre conception. Des commentateurs ont dit qu'il était platonicien, d'autres qu'il était stoïcien. On s'égare : Lucien était de la secte de Lucien. Au point de vue social, il trouve inique qu'il y ait des riches et des pauvres, il aime les honnêtes gens et déteste les canailles, mais il ne sait pas bien ce qu'il faudrait faire pour améliorer l'humanité.

Suivons-le donc dans ses études de mœurs, feuilletons par exemple les *Dialogues des Courtisanes* qui touchent à la morale et confinent à la philosophie.

Pour en avoir une idée, il faut lire *Aphrodite*. Mais si M. Pierre Louys a su rendre la grâce, la finesse, parfois la licence du dialogue, il ne

semble pas avoir traduit le sentiment de pitié que Lucien laisse entrevoir.

« *La mère.* — Tu t'es mise à chanter pendant qu'il pleurait. Tu ne songes donc pas, ma fille, que nous sommes pauvres. Tu oublies les présents qu'il nous a faits. Comment aurions-nous passé l'hiver dernier, si Vénus ne nous eût envoyé ce garçon ?

» *Philinna.* — Eh quoi ! faut-il pour cela que je supporte ses outrages ?

» *La mère.* — De la colère si tu veux, mais pas de mépris. »

Et ailleurs :

« *Crobyle.* — Depuis deux ans que ton père, d'heureuse mémoire, est allé de vie à trépas, tu ne peux pas te figurer comment nous avons vécu. De son vivant nous ne manquions de rien. C'était un excellent forgeron, il s'était fait une grande réputation au Pirée, et tout le monde dit encore aujourd'hui qu'on ne verra jamais un forgeron comme Philinnus. Après sa mort, je fus d'abord obligée de vendre ses tenailles, son enclume et son marteau, le tout deux mines dont nous vécûmes quelque temps. Ensuite j'ai fait de la toile, poussé la navette et tourné le fuseau afin de gagner péniblement de quoi

manger et je t'ai élevée comme mon unique espérance. J'ai pensé qu'à ton âge tu me nourrirais à ton tour en te procurant à toi-même de belles toilettes, de l'aisance, des robes de pourpre, des servantes.

» *Corinne.* — Comment cela, maman ? Que voulez-vous dire ?

» *Crobyle.* — En vivant avec les jeunes gens, en les embrassant moyennant finance.

» *Corinne.* — Comme Lyra, la fille de Daphnis ?

» *Crobyle.* — Oui !

» *Corinne.* — Mais maman, c'est une courtisane.

» *Crobyle.* — Voyez le grand malheur ! Pourquoi pleures-tu, Corinne ? »

Lucien s'est sincèrement préoccupé des malheureux, il s'est intéressé aux déshérités de la fortune. Dans son traité *De l'Amitié*, il montre qu'il eût pu se dévouer pour un ami, mais il n'a pas eu, à tout prendre, l'altruisme bouddhique ni la charité chrétienne.

Pour lui la société des humains se divise en deux catégories : les hommes libres et les esclaves. S'il s'indigne quand on moleste un homme libre, il trouve tout naturel qu'on frappe

un esclave et même qu'on le fasse souffrir. Ne le blâmons pas de s'en réjouir, car les coups de bâton sont un des effets sûrs, irrésistibles de tous les théâtres comiques et les clowneries à coups de pied, à coups de poing ne laissent pas que de faire rire le public du XXe siècle. Aussi dans son *Roman de l'Ane*, quand il décrit avec tant de vérité les souffrances du baudet dans lequel on l'a incarné, quand il le représente brisé de fatigue et toujours frappé, couvert de plaies qu'on entretient vives pour qu'il sente mieux les corrections, on se demande s'il veut nous apitoyer ou nous divertir.

Pourtant Lucien parle souvent avec une certaine indignation de l'inégalité entre les pauvres et les riches. A propos des Saturnales, fêtes qui duraient toujours sept jours pendant lesquels les maîtres servaient et régalaient leurs esclaves, il imagine un échange de lettres entre Saturne, les pauvres et les riches. Ces derniers écrivent au dieu :

« Crois-tu donc, Saturne, que ce n'est qu'à toi seul que les pauvres ont écrit ces inepties ? Est-ce qu'il n'y a pas un siècle que Jupiter est assourdi de criailleries pareilles où ils demandent qu'on fasse un nouveau partage des biens

et accusent le Destin d'avoir fait une répartition inégale et nous de ne pas vouloir leur faire part de nos richesses ? »

Mais Jupiter sait bien à qui la faute et voilà pourquoi il ne les écoute que d'une oreille.

Les riches assurent qu'ils ont souvent invité les pauvres à partager leurs festins, mais chaque fois ils se sont mal conduits, ont commis des excès. Le lettré délicat qu'est Lucien semble dire que le peuple n'est pas digne des richesses parce qu'il est mal élevé.

Ce n'est pas, on en conviendra, une façon de résoudre la question sociale.

Mais Lucien sut trouver mieux et, si nous voulons connaître le fond de sa pensée, lisons ce qu'il dit à la Philosophie dans *Le Pêcheur :*

« *Lucien.* — Je fais métier de haïr la forfanterie, le charlatanisme, le mensonge, l'orgueil et toute l'engeance des hommes affectés de ces vices. Ils sont nombreux, comme tu sais.

» *La Philosophie.* — Par Hercule, c'est un métier qui expose à beaucoup de haine.

» *Lucien.* — Tu as raison, aussi tu vois que de gens me haïssent et à quel péril ce métier m'expose. Cependant je connais aussi parfaitement la profession opposée, c'est-à-dire celle dont

l'amour est le principe. J'aime en effet la vérité, la probité, la simplicité et tout ce qui est aimable de sa nature. »

Voilà une bonne profession de foi, une belle ligne de conduite, mais s'il nous plaît de serrer le personnage de plus près, voyons le portrait qu'il fait de Demonax et nous pourrions bien trouver là Lucien peint par lui-même.

Demonax paraît être pour Lucien le type du vrai philosophe : « Entraîné vers les hautes régions du bien, il s'appliqua à la philosophie ; il fut conduit à la sagesse dès son enfance, par un penchant naturel vers la vertu et, méprisant tous les biens de ce monde, il se voua tout entier à la liberté et à la franchise, menant une vie droite, pure, irréprochable, offrant en exemple à ceux qui le voyaient ou qui l'entendaient sa prudence et sa sincérité philosophique.

» Il ne fut d'aucune secte, mais il prit à chacune ce qu'il y trouva de bon.

» Le peuple et les magistrats de la terre avaient conçu pour lui l'admiration la plus profonde et ils ne cessèrent jamais de le regarder comme un être supérieur. »

Demonax était gai et il aimait plaisanter, et

c'était une raison de plus pour être apprécié par Lucien.

En résumé, Lucien eut sur ses contemporains une influence considérable, d'autant plus grande que ses idées s'accordaient avec le sentiment général. Il fut un philosophe pratique, sans théorie, comme Confucius, prêchant la morale de tout le monde, la doctrine du bon sens.

Ce qui fit la grandeur de son rôle, c'est qu'en brisant la foudre de Jupiter, en arrachant le masque des sophistes, il déblayait le terrain devant le christianisme qui marchait. Les Pères de l'Eglise le comprirent et puisèrent dans ses œuvres des arguments contre le paganisme ; au point qu'on a pu croire qu'il était chrétien. C'est une erreur, il n'a pas connu les chrétiens, ou les a mal connus, mais il a déterminé à la fois, le crépuscule des dieux et la faillite de la philosophie ; par là, sans le savoir, sans le prévoir, il a travaillé pour le Christ.

Il fut secondé par un talent d'écrivain d'une valeur exceptionnelle.

Ecoutez ce qu'en dit son savant traducteur, Talbot : « Doué d'une intarissable gaieté, qui éclate en saillies fines et sensées, d'un rare esprit d'observation, d'une connaissance profonde

du cœur humain et de ses faiblesses, habile à manier l'ironie et la satire, Lucien ne charme pas seulement son lecteur par ce fond unique de qualités merveilleuses, il le captive par la beauté de sa diction, par le don qu'il a de peindre et d'animer les objets. Son style, pur et plein de goût, respire cet esprit attique, qu'on ne retrouve, avant lui, qu'aux plus beaux jours de la littérature grecque. »

J'ai donc voulu remettre en mémoire les œuvres de ce penseur délicat, qui eut la puissance et la grâce, la profondeur et l'ironie, qui sut parler gaiement des choses sérieuses et dont le style, à travers les âges, vient nous ravir, répondant à notre goût actuel, nous donnant l'impression de ce que nous disons être l'esprit français, faisant enfin de Lucien le plus Parisien des auteurs grecs.

LA PIÉTÉ FILIALE ET LE CULTE

DES

Ancêtres en Chine

PAR

M. Henri CORDIER

Confucius qui, jusqu'à nos jours, a marqué de sa forte empreinte personnelle la culture chinoise, fut moins un philosophe qu'un moraliste, moins un moraliste qu'un homme d'Etat. Génie essentiellement pratique, doué apparemment de peu d'imagination, Confucius n'a rien inventé; mais diligent étudiant des choses du passé, observateur minutieux des mœurs des différents milieux, il a recueilli les traditions des générations antérieures et noté les enseignements des événements qui se sont déroulés devant ses yeux ; il les a reproduits, analysés, parfois codifiés, dans les *King*, ou Livres canoniques qui,

s'ils ne sont pas tous son œuvre directe, portent tous la marque de son influence, de sa doctrine et de son enseignement personnel. Il a donc créé ainsi un système de morale, surtout un système de gouvernement, système ayant pour base des règles bien déterminées qui révèlent peut-être leur caractère le plus simple et le plus intelligible dans le *Hiao King*, ou Livre de la Piété filiale.

Le caractère *Hiao* que l'on traduit par « Piété filiale », est formé de deux caractères, l'un signifiant « vieillard », l'autre signifiant « un fils », en sorte que suivant l'antique dictionnaire *Chouo wen*, publié en 100 ap. J. C., il représente à l'œil un fils portant un homme âgé, c'est-à-dire un enfant portant son parent. La piété filiale a été l'objet des entretiens de Confucius avec son disciple Ts'eng tseu ; tel était l'attachement de celui-ci pour ses parents, qu'un jour sa mère ayant besoin de lui et ne pouvant le faire prévenir de son désir, elle se mordit le doigt, et par un phénomène de télépathie anticipée, le jeune homme averti par une douleur subite, rentra chez lui ; il a mérité le surnom de *Tsoung Cheng* et, avec Yen Houei, Tsou-seu et Meng k'o, il est l'un des quatre « Assesseurs »

de Confucius dans les temples. Il est probable que ces conversations sur la piété filiale n'ont été transcrites ni par Confucius, ni par son interlocuteur lui-même, mais que répétées par Ts'eng tseu à ses disciples, ces derniers les ont recueillies et classées, formant ainsi le livre canonique de second ordre appelé *Hiao King*, classique de la Piété filiale, qui ne comprend que 1.903 caractères.

Le *Hiao King*, comme les autres Livres classiques, a eu à souffrir de la proscription de l'empereur Ts'in Chi Houang-ti, au IIIe siècle avant notre ère ; reconstitué depuis, cet ouvrage a été l'objet de nombreux commentaires et de plusieurs éditions dont les plus typiques sont, sans doute, celles de l'empereur Hiouen Tsoung en 722 et de Se-ma Kouang au XIe siècle. Il a été traduit dans plusieurs langues étrangères, ainsi qu'on le pourra voir dans la *Bibliotheca Sinica*.

Le *Hiao King* de l'empereur Hiouen Tsoung, qui est celui qui a été traduit en anglais par le Rev. Dr. James Legge, comprend dix-huit chapitres. C'est, comme je l'ai écrit jadis[1], une

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, III, 1881, p. 222.

étude complète de la piété filiale ; mais cette étude n'est nullement envisagée à un point de vue élevé ; elle est terre-à-terre, utilitaire, sans grandeur ; si le *Hiao King* n'a pas été écrit par Confucius, ni même par Ts'eng tseu, il n'en porte pas moins l'inspiration du célèbre moraliste chinois ; si le style même de ce livre permet d'hésiter sur le nom de son auteur, son caractère pratique le fait classer avec juste raison parmi les écrits de l'Ecole de ce Sage, dont le système a eu le plus de durée parce qu'il était une morale simple plutôt qu'une philosophie quintessenciée. La piété filiale n'est plus un sentiment naturel, spontané, grand, noble, aussi divin qu'humain, c'est un devoir parfaitement limité, parfaitement défini, envers ses parents, envers son souverain. C'est la source même de toutes vertus, et la première des vertus est la conservation de soi-même :

« Tout notre corps, jusqu'au plus mince épiderme et aux cheveux, nous vient de nos parents ; se faire une conscience de le respecter et de le conserver, est le commencement de la piété filiale. Pour atteindre la perfection de cette vertu, il faut prendre l'essor et exceller dans la pratique de ses devoirs ; illustrer son nom

et s'immortaliser, afin que la gloire en rejaillisse éternellement sur son père et sur sa mère. La piété filiale se divise en trois sphères immenses : la première est celle des soins et des respects qu'il faut rendre à ses parents ; la seconde embrasse tout ce qui regarde le service du prince et de la patrie ; la dernière et la plus élevée, est celle de l'acquisition des vertus, et de ce qui fait notre perfection. » (Chap. I.)

Cette piété filiale n'est nullement la même pour tous ; elle varie suivant la classe ; elle n'est pas chez l'empereur ce qu'elle est chez les princes, les grands, les lettrés ou le peuple. Si le Fils du Ciel témoigne de son amour et de son respect extrême pour ses parents, il servira d'exemple à ses peuples pour honorer les leurs ; si les princes sont sans orgueil, quelque élevé que soit leur rang, ils ne tomberont pas ; ils doivent être économes, se garantir du luxe, tout en vivant avec dignité ; un premier ministre ne doit point s'écarter des lois des anciens empereurs, ni dans ses habits, ni dans ses discours, ni dans ses actions ; les fonctionnaires subalternes peuvent conserver leur dignité tout en étant fidèles et obéissants et en ne manquant point dans leur service à ce qu'ils

doivent à leurs supérieurs : la piété filiale s'étend depuis l'empereur jusqu'au moindre des citoyens.

La piété filiale n'est plus ce sentiment simple d'amour de l'enfant pour ses parents, c'est un sentiment complexe qui comprend tous les sentiments, une vertu multiple qui renferme toutes les vertus, universelle, « embrassant tout depuis l'empereur jusqu'au dernier de ses sujets, ne commençant ni ne finissant à personne ».

Et Ts'eng tseu, émerveillé de s'écrier : « Que la grandeur de la piété filiale est immense ! » et le Sage de répondre : « Ce qu'est la régularité des mouvements des astres pour le firmament, la fertilité des campagnes pour la terre, la piété filiale l'est constamment pour les peuples. » (Ch. VII).

Au point de vue gouvernemental, la piété filiale, qu'on soit empereur, roi, prince, etc., consiste à bien traiter ses inférieurs. (Ch. VIII). — Lorsque Ts'eng tseu demande à son Maître s'il y a quelque vertu au-dessus de la piété filiale, Confucius lui répond que de même que l'homme est la plus noble production du Ciel et de la Terre, dans les actions de l'homme, rien n'est au-dessus de la piété filiale. (Ch. IX). — La piété

filiale comprend cinq choses : témoigner à ses parents le plus profond respect ; leur procurer les aliments qui leur soient le plus agréables ; manifester la plus vive anxiété quand ses parents sont malades ; dans le deuil être frappé de désolation ; enfin dans les honneurs funèbres, marquer la plus profonde vénération. (Ch. X.) — A l'époque des Tcheou, c'est-à-dire à celle de Confucius, il y avait cinq sortes de supplices : 1° une marque noire qu'on imprimait sur le front ; 2° l'amputation du bas du nez ; 3° celle du pied ou du nerf du jarret ; 4° la castration ; 5° la mort ; ces cinq sortes de supplices s'appliquaient à trois mille espèces de crimes, mais, nous dit le *Hiao King*, aucun de ces crimes n'égale l'absence de piété filiale. (Ch. XI). — Ts'eng tseu pose la question de savoir si un fils qui obéit en tout à son père remplit les devoirs de la piété filiale et le Sage de rétorquer : comment une obéissance absolue à toutes les volontés du père peut-elle être considérée comme un devoir de la piété filiale, puisque le prince, le père, etc., doivent être avertis lorsqu'ils commettent des fautes ? (Ch. XV.) Il y a donc droit de remontrance.

Comme on le voit, rien de plus précis que les devoirs de la piété filiale ; et ce n'est pas seulement dans le *Hiao King* que vous les trouvez énumérés. Le rituel *Li-ki* à côté d'une pensée délicate : « Un fils rempli de piété filiale entend ses père et mère sans qu'ils lui parlent, et il les voit sans être en leur présence », nous donne les renseignements les plus circonstanciés sur le deuil, par exemple : « La rigueur du deuil ne doit pas aller jusqu'à trop s'amaigrir ou jusqu'à affaiblir ni la vue, ni l'ouïe... Si on a une blessure à la tête, on peut la laver ; si on est échauffé, on peut prendre le bain ; si on est malade, on peut manger de la viande et boire du vin ; mais on reprend les observances du deuil dès qu'on est remis ; les négliger, ce serait outrager la nature et abjurer la piété filiale. » Ceci est plein de bon sens.

Le dernier chapitre (XVIII) même du *Hiao King* donne les conseils les plus méticuleux sur la manière d'ensevelir les parents ; la conclusion cependant de ce livre de préceptes, de ce guide de la vie quotidienne, est élevée et se rapproche de nos idées sur la piété filiale :

« Honorer et aimer ses parents pendant leur vie, les pleurer et les regretter après leur mort,

est le grand accomplissement des lois fondamentales de la société humaine. Qui a rempli envers eux toute justice pendant leur vie et après leur mort, a fourni en entier la grande carrière de la piété filiale. »

La piété filiale, telle que nous la dépeint le *Hiao King*, n'est plus le sentiment naturel qui se retrouve chez tous les peuples, le peuple chinois compris ; c'est une doctrine officielle. La piété filiale comme nous l'entendons est affaire individuelle ; elle n'a d'influence ni sur notre politique générale, ni sur nos croyances religieuses. A la Chine, au contraire, elle a transformé la nation en une vaste famille dont le chef est l'empereur ; elle est devenue la base d'un gouvernement qui n'a rien de chimérique, qui est réel et durable puisqu'il existe depuis des siècles. Dire qu'il existera longtemps encore, nous ne le pensons pas ; cependant nous pensons, malgré certains signes, qu'on ne peut, dès à présent, prévoir le terme d'un système qui a eu l'avantage de s'appuyer sur un sentiment simple et naturel à l'origine, au lieu d'avoir pour point de départ des théories creuses et artificielles, mais qui ne saurait tenir devant les idées nouvelles que les relations toujours

croissantes avec les étrangers apporteront nécessairement. Ce dogme de la piété filiale, pivot de la machine sociale qui, dans l'ordre politique, a donné à la Chine son mode de gouvernement, devait forcément dans l'ordre religieux créer un culte spécial. Ce respect profond envers les parents, ces devoirs incessants, ces conseils sévères, ont nécessairement créé entre les parents et les enfants, toujours en théorie, une barrière immense. Les soins rendus aux morts se sont facilement transformés en un culte qui, perfectionné avec le temps, multipliant ses cérémonies, est devenu le culte des ancêtres. Et, de même que dans le gouvernement, le système a continué son fonctionnement quoique son origine soit aujourd'hui un peu oubliée, dans la religion, le dogme a fait place au cérémonial, et la pratique de la piété filiale s'est à peu près restreinte au culte rendu aux ancêtres.

Le Chinois possède une tendance à donner une forme particulière, en quelque sorte visible, à ses spéculations philosophiques ; avec les philosophes de la dynastie des Soung, de Tchou-hi en particulier, il a tiré de la morale de Confucius le *Jou-kiao*, ou Religion des Lettrés ; le

spiritualisme et les profondes méditations de Lao-tseu ont été dégradés par le *Tao-kiao* ou Taoïsme ; la piété filiale a pris un caractère pratique avec le culte des ancêtres ; il est injuste de dire avec un auteur anglais : « Ancestral worship is filial piety gone mad[1] », mais il est juste de dire que ce culte dérive directement de la piété filiale. Il est nécessaire de donner ici quelques notions des idées des Chinois sur l'âme, et les circonstances de la mort.

Le premier des livres canoniques, des grands *King*, le *Yi king*, ou Livre des Changements, renferme la base de la philosophie chinoise. A l'origine, il y a un grand principe *Taï Ki*, grand absolu, grand extrême, auquel les philosophes de la dynastie des Soung, dont le chef fut le célèbre Tchou-hi (1130-1200 ap. J. C.), ajoutèrent le *Wou Ki*, c'est-à-dire l'absolu rien, l'infini. Le *Taï Ki*, animé par son souffle, crée le grand principe mâle *Yang;* ce dernier, dans son repos, donne naissance au principe femelle *Yin*. Lorsque ces deux principes mis en mouvement finissent par se reposer, ce qui se trouve en haut est le Ciel correspondant au *Yang*, ce

1. J. Dyar Ball.

qui reste en bas est la Terre correspondant au *Yin*. Puis, dans la suite de leur mouvement, on voit se former le soleil et la lune, les étoiles et les planètes, l'eau et le feu, les plantes, les minéraux, les hommes, les animaux, etc. Les lois qui régissent les mouvements sont au nombre de quatre : 1° *Ki*, le souffle de la nature, qui représente l'énergie ; 2° *Li*, les lois de la nature antérieures au *Ki ;* 3° *So*, qui donne les proportions numériques ; enfin pour rendre tangibles ces lois, les rendre matérielles, 4° *Ying*, la forme de la nature.

On a représenté ce système philosophique par des diagrammes. Quelquefois on s'est contenté des trois pouvoirs de la nature, *San-Tsaï :* Ciel, Terre, Homme, indiqué par un Δ. Les deux principes primitifs sont marqués, l'un par une ligne droite ——— qui correspond au *Yang*, par conséquent au principe mâle, à la lumière et au ciel ; l'autre par une ligne brisée — — qui correspond au *Yin*, par conséquent au principe femelle, aux ténèbres et à la terre. De ces lignes, on a déduit les huit trigrammes ou *Pa Koua*, dont l'invention est attribuée à Fou-hi, le premier des cinq souverains (2852-2738 av. J. C.).

Suivant l'ancienne philosophie chinoise, l'homme a deux âmes, nous dit De Groot :

1° Le *chen* ou âme immatérielle émane de la partie céleste éthérée du Cosmos, et se compose de la substance *yang ;* quand elle opère d'une manière active dans le corps humain vivant, elle est appelée *k'i* ou « souffle », et *hwun ;* quand elle en est séparée après la mort, elle vit comme un brillant esprit, désigné *Ming.*

2° Le *kouei*, l'âme matérielle, émane de la partie terrestre de l'Univers, et est formée de la substance *yin ;* quand l'homme vit, elle agit sous le nom de *p'o*, et à sa mort elle retourne à la Terre ; c'est donc le *kouei* qui est enseveli avec le corps, et le *chen* réside à l'entour de la tombe.

En réalité chacun des viscères a une âme à forme humaine, et quelques médecins attribuent à l'homme un nombre infini d'âmes ou de parties d'âmes, ou, comme ils le disent, « cent *chen* » qui, suivant l'âge, changent de place dans le corps ; d'ailleurs le foie, les poumons et les reins correspondent au printemps, à l'automne et à l'hiver comme à l'Est, l'Ouest et le Nord ; les âmes peuvent se séparer du corps, et même, par la magie noire, en être extraites, sans occasionner la mort nécessairement. Les

esprits peuvent entrer en relation avec les vivants ; il y en a qui se vengent du mal qu'on leur a fait ; naturellement ils apparaissent aux hommes dans leurs rêves.

Quand un homme est sur le point de mourir, on convoque ses parents pour assister à ses derniers moments ; dès qu'on s'aperçoit que la fin est proche, on transporte le moribond de son lit sur des planches placées sur des tréteaux et il est couvert de la natte sur laquelle il était étendu ; on le lave et le rase et ses vêtements funéraires sont arrangés autour de lui, les souliers aux pieds, le chapeau à la tête, le pantalon et la robe à côté. Un silence religieux règne dans la salle, mais dès que le malade a rendu le dernier soupir, ses parents se répandent en bruyantes lamentations ; les yeux du mort sont fermés, et une fenêtre est ouverte pour permettre aux mauvais esprits, cause de la maladie, de fuir de la maison. Les parents les plus proches revêtent des vêtements grossiers et lavent le corps ; ce sont généralement les femmes qui se livrent à cette cérémonie. Une lumière et de petites poupées en papier qui représentent des serviteurs sont placées près du corps, et les enfants vont recueillir chez les voisins des cendres qui

seront placées dans le cercueil ; le mobilier de l'appartement est enlevé ; du riz cuit, des légumes sont distribués sur une table à côté du défunt en même temps qu'une offrande de même nature est offerte à la divinité locale du sol ; enfin les parents et les amis viennent faire les visites de condoléances.

Puis le corps est revêtu de pantalons de toile ou de coton doublé d'une étoffe de soie blanche, de bas semblables et d'une blouse à larges manches qui descend jusqu'aux genoux ; par-dessus on ajoute des jaquettes, des robes, etc., comme en portait le défunt ; après l'habillement, une offrande de mets appelée *si cheng*, « adieu à la vie », a lieu pour montrer que la famille n'espère plus que le défunt revienne à la vie ; sur la table on place perpendiculairement une planchette de bois en forme de tronc de pyramide d'une dizaine de centimètres de hauteur, qui représente le corps et dans laquelle l'âme doit pénétrer grâce aux prières du bonze convoqué à cet effet. Un sacrifice d'une douzaine de plats, puis un envoi d'argent au défunt sous forme de monnaie de papier que l'on brûle, ont lieu plus tard.

Puis vient la réception du cercueil, *tsie-pan*,

porté par six ou huit coolies sur leurs épaules, accompagnés de musiciens ; dans le cercueil on jette des clous pour que les enfants et petits-enfants puissent avoir des héritiers mâles, puis une poignée de graines de chanvre et de pois, symbole d'une nombreuse postérité, puis du blé, du millet, etc., signe d'abondance ; on ajoute des débris de papier, puis le tout est couvert d'une planche percée de sept trous, correspondant aux étoiles de la Grande Ourse. Sur cette planche, on place un matelas de coupures de papier, puis une natte faite avec de la moelle de roseau, puis une natte ordinaire et un oreiller de bambou. Une poignée de sapèques, emblème de la possession de la fortune jusqu'après la mort, est placée dans les manches du défunt ; on a soin, d'ailleurs, d'enlever les sapèques avant les funérailles. Puis le corps est placé dans le cercueil avec les objets dont le défunt a fait usage dans ce monde et qui pourraient lui servir dans l'autre : tels que sa pipe, son pinceau, son encrier, la copie du brevet de son grade s'il est mandarin, etc. Enfin, on cale le corps avec des morceaux de chaux, de l'argent en papier, ou de simples morceaux de papier, puis on étend un drap blanc, puis un drap rouge plus petit,

puis une grande et une petite paire de pantalons, bourrés de lingots de papier d'or et d'argent, puis les deux petits esclaves de papier dont nous avons déjà parlé, un miroir, ou à son défaut une rondelle de fer-blanc, puis une bande de toile grossière sur laquelle est dessinée à l'encre noire une figure mâle ou femelle suivant le cas ; puis on place le couvercle sur le cercueil, les parents se retirant à une certaine distance, ou dans une autre pièce, pour éviter que leurs ombres soient emprisonnées avec le corps du défunt dans sa dernière demeure.

Puis on devra choisir un jour favorable pour l'enterrement ; on envoie les cartes de deuil, puis aura lieu l'emmagasinage du cercueil en attendant son enterrement définitif, toutefois, il ne me paraît pas utile d'entrer ici dans le détail de toutes ces cérémonies. Je rappellerai qu'il y a cinq degrés ou cinq sortes d'habillement de deuil suivant la parenté ; que le blanc est la couleur du deuil en général, et le bleu la couleur du deuil impérial.

La durée du deuil varie suivant le degré de parenté, en voici les règles d'après le *Ta tsing lew lee*, code pénal de l'Empire :

Le deuil, pour les plus proches parents au

premier degré, sera porté pendant trois ans : l'habillement sera fait du chanvre le plus grossier et sans que les bords soient cousus.

Le deuil, pour les autres parents au premier degré, sera de trois ou de cinq mois : l'habillement sera fait d'un chanvre de moyenne grosseur, et bordé.

Pour les parents au second degré, le deuil sera porté pendant neuf mois : l'habillement sera fait de toile grossière.

Pour les parents au troisième degré, le deuil sera de cinq mois : l'habillement sera fait d'une toile de moyenne finesse.

Pour les parents au quatrième degré, le deuil durera trois mois et l'habillement sera fait d'une toile de moyenne grosseur.

Le deuil est porté pendant trois ans pleins :

Par un fils, pour son père ou sa mère ;

Par une fille, pour son père et sa mère, lorsqu'elle vit sous le même toit, quoiqu'elle soit fiancée, ou même mariée, ou si, étant divorcée, elle est renvoyée chez ses parents ;

Par la femme du fils, pour le père et la mère de son mari ;

Par un fils et sa femme, pour celle qui a succédé à la première femme de son père ; pour

la femme de son père, ayant remplacé sa mère, et pour la femme de son père, qui l'a nourri ;

Par le fils d'une femme inférieure et par sa femme, pour sa mère naturelle, et pour la première femme de son père ;

Par un fils adoptif et sa femme, pour les père et mère qui l'ont adopté ;

Par un petit-fils et sa femme, pour ses grands parents paternels ;

Par une femme, principale ou inférieure, pour son mari.

Dans l'humble demeure du paysan comme dans la maison somptueuse du banquier, dans le misérable logis du coolie comme dans l'imposant yamen du mandarin, l'ancêtre est présent au foyer domestique, dans un cadre qui varie suivant la fortune, mais entouré partout de la même vénération. Les ancêtres sont représentés soit par une simple tablette, *chen tchou* ou *chen p'ai*, d'environ quinze centimètres de haut sur quatre de large, soit, chez les gens aisés, par une salle, *tsou miao*, où sont réunies et rangées par ordre chronologique les tablettes de tous les parents défunts ; ces salles sont plus ou moins richement ornées, suivant l'état de fortune du propriétaire ; les tablettes se trouvent

toujours chez le fils aîné, souvent aussi chez la plupart des membres de la famille. Parfois, derrière la tablette, une cavité permet de recueillir des morceaux de papier portant les noms d'ancêtres éloignés ; tous les jours on brûle de l'encens et du papier devant les tablettes, en accompagnant la cérémonie de génuflexions.

On célèbre d'une manière générale le culte des ancêtres dans la première moitié d'avril, cent six jours après le solstice d'hiver, période appelée *tsing ming;* toute la population se rend en famille aux cimetières, portant les objets nécessaires aux libations et aux sacrifices, le papier et l'encens pour être brûlés ; les tombes sont réparées et nettoyées ; il existe, comme on le voit, une grande ressemblance entre cette cérémonie et les visites que l'on fait dans nos pays dans les cimetières le jour de la Toussaint ou le jour des Morts. Les prières terminées, trois morceaux de gazon sont placés à l'avant et à l'arrière de la tombe pour maintenir des flots de papier rouge et blanc qui flottent au vent, indiquant que les rites ont été accomplis.

Comme on le voit, ce culte est simple ; il réunit également toutes les classes de la société,

toutes les sectes religieuses de l'Empire, qu'elles soient confucianistes, bouddhistes ou taoïstes ; on peut donc dire avec raison que tout en n'étant pas comprise dans les *San-kiao*, les trois religions d'Etat, elle est la principale religion de la Chine. C'est le plus sérieux ennemi que rencontre le prosélytisme chrétien ; car le culte des ancêtres étant la base même de la société, le christianisme représente, en dehors du principe religieux, un aspect révolutionnaire et subversif. On a essayé de tourner la difficulté en disant que le culte des ancêtres ne consistait qu'en hommages rendus à la mémoire des parents défunts. Mauvaise foi ou erreur ! Le culte des ancêtres est une religion, une véritable religion, avec des cérémonies parfaitement précises et c'est ainsi que l'a compris le Saint-Siège.

Le célèbre Matteo Ricci, grâce à ses succès de prédication, à sa connaissance des mathématiques, et aux amitiés qu'il avait su s'attirer, avait pu s'installer à Pe-king, où il mourut le 14 mai 1610, ayant jeté les bases de la mission si célèbre aux deux derniers siècles. Ricci, avec l'habileté essentiellement pratique de la Compagnie de Jésus, avait immédiatement compris que, dans un pays, la religion officielle n'est

qu'un code moral, base même du gouvernement ; il fallait savoir concilier les exigences du christianisme avec le culte rendu à Confucius et aux ancêtres. Aussi voyons-nous ses successeurs, qui, en théorie, ne partageaient pas tous sa manière de voir, témoin le Père Longobardi, suivre néanmoins sa tradition et arriver à gagner les bonnes grâces des empereurs. Les choses changèrent avec l'arrivée des dominicains et des franciscains dont l'intolérance fut le point de départ de la fameuse querelle connue sous le nom de *Question des Rites chinois* à laquelle ne tardèrent pas à s'ajouter les difficultés de la nomination des évêques, des luttes des jansénistes et des jésuites, de la querelle de la Bulle *Unigenitus*, du protectorat des missions par le Roi de Portugal, etc. Ce n'est pas ici le lieu de raconter cette fameuse question des rites qui fut enfin réglée d'une façon définitive le 11 juillet 1742 par la Bulle de Benoît XIV *Ex quo singulari ;* en pratique, il en résultait ceci : que tous les missionnaires qui allaient en Chine, à quelque congrégation qu'ils appartinssent, devaient prêter le serment de regarder comme idolâtrique tout hommage rendu à Confucius et aux ancêtres, et de n'employer qu'un seul terme,

celui de *T'ien-tchou*, pour désigner l'Etre suprême. Les jésuites étaient défaits ; mais le triomphe de leurs adversaires était sinon la ruine, du moins l'arrêt complet des progrès du christianisme en Chine. Benoît XIV, pontife d'une intelligence remarquable, théologien éminent, avait raison au point de vue du dogme, quoique l'hommage rendu aux Saints et aux Morts dans l'Eglise catholique ressemble singulièrement au culte rendu en Chine aux ancêtres défunts ; mais, comme il n'avait qu'une connaissance théorique du Céleste Empire, il avait commis, et l'événement l'a prouvé depuis, il avait commis une faute qui ne saurait être réparée qu'en annulant sa Bulle, ce qui est facile pour l'un de ses successeurs, témoin les décrets contradictoires d'Innocent X, d'Alexandre VII, de Clément IX, d'Innocent XII, de Clément XI, de Clément XII et de Benoît XIV.

Mais revenons à la piété filiale. Nous ne voudrions pas abandonner ce sujet sans répéter que nous ne l'avons jusqu'à présent considérée que comme dogme officiel, base du gouvernement, origine du culte des ancêtres. Il serait injuste de ne pas dire que la pratique de la piété filiale est en grand honneur à la Chine. Non

pas que dans ce vaste empire les fils soient plus respectueux que ceux d'autres pays pendant la vie de leurs parents ; il semblerait même que l'exagération de ce sentiment ne commence à se manifester qu'après la mort des principaux intéressés. Mais les traits de piété filiale sont fort nombreux, et des ouvrages spéciaux les recueillent avec soin. Le Père Cibot en a mentionné un grand nombre dans les *Mémoires concernant les Chinois*, IV, pp. 168 et seq., ainsi que M. Dabry de Thiersant dans son petit volume *La Piété filiale en Chine* (Paris, 1877). On rencontre dans les villes et les campagnes, des arcs de triomphe appelés *p'ai leou*, élevés aussi bien à la mémoire de jeunes filles dévouées à leurs parents qu'à des veuves éplorées qui n'ont pu survivre à leur époux. L'un des traits de piété filiale le plus connu en Chine est celui qui accompagna la fonte de la grosse cloche, placée à Pe-king dans une tour construite en 1410, par l'empereur Yong-lo. La fonte ne devait réussir, suivant les augures, que s'il entrait dans la composition de l'alliage le sang d'une vierge, et la fille du fondeur, pour sauver la vie de son père, se précipita dans la masse des métaux en fusion. L'opération réussit admirablement et

lorsqu'on sonne la cloche, celle-ci répond par un son plaintif.

Mais voici un fait relativement récent, tel que le note le célèbre Li Hong-tchang :

« Une autre affaire. Lin Chou, contrôleur des droits sur le sel à Tch'ang lou, et d'autres, signalent la piété filiale d'une femme nommée Ma K'ing-ts'ouei, fille de Ma Tzeu-ou, qui est originaire du Houai-gning-hien dans le Mganhouei et attend une place de préfet en second, et nièce du préfet de Tien-tsin Ma Cheng-ou, qui est frère de Ma Tzeu-ou par son père et par sa mère. Au temps ordinaire, elle a été fiancée dans le Tcheu-li à Fang Tch'oung-jenn, aspirant à une place de contrôleur des droits sur le sel, et fils de Fang Pao-chen, qui aspire à une place de sous-préfet. K'ing-ts'ouei, naturellement portée à la piété filiale, a aidé ses parents avec le plus entier dévouement.

» Ne pouvant travailler et souffrir pour eux autant qu'ils avaient travaillé et souffert pour elle, souvent elle demandait au Ciel de retrancher du nombre de ses années pour ajouter à la vie de ses parents. En 1872 et en 1874, son père et sa mère tombèrent gravement malades successivement. K'ing-ts'ouei leur présentant

elle-même les potions, les servit jour et nuit pendant longtemps sans se lasser.

» Bien plus, elle se perça la cuisse pour leur donner son sang (ou sa chair) dans un breuvage. C'est certainement à cette invention de sa piété filiale que ses parents ont dû leur guérison. Mais elle n'a pas atteint l'époque de ses noces. Dans le cours du neuvième mois de la première année de Kouang siu, elle est morte de maladie, à l'âge de vingt-et-un ans. Le contrôleur des droits sur le sel, et d'autres, après avoir bien constaté les faits, m'ont écrit une lettre commune, et se fondant sur des précédents, m'ont prié d'informer la Cour.

» Je vois que dans toutes les provinces les fils et les filles qui, par affection envers leurs parents, se percent la cuisse pour les guérir, reçoivent toujours des distinctions honorifiques ; les archives en font foi. Or Ma K'ing ts'ouei, par amour envers ses parents, s'est percé deux fois la cuisse pour leur rendre la santé. Elle a montré une vertu héroïque.

» Je crois devoir vous prier de permettre qu'un monument ou une inscription perpétue le souvenir de sa piété filiale. J'ai fait recueillir les documents, les attestations ; j'ai informé le Tri-

bunal des rites et le gouverneur du Ngan-houei. En outre, je prie humblement l'Impératrice-régente et l'Empereur de lire cette note, et de donner leurs instructions. Note additionnelle adressée à la Cour. »

» Le grand Conseil a reçu la réponse suivante :

« Nous autorisons la distinction honorifique demandée. Que le Tribunal des rites en soit informé. »

« Respect à ceci. »[1]

Mais, dira-t-on, dans ce pays où la piété filiale est tenue en si grand honneur, il ne peut y avoir place pour l'infanticide ? Quel rôle peut jouer dans ce pays si vertueux, cette Sainte-Enfance qui, nous disait-on dans notre jeunesse, quand on nous demandait un petit sou pour son Œuvre, rachetait les petits enfants qu'exposaient des parents dénaturés dans les rues pour y être dévorés par les animaux errants et en particulier par les pourceaux ? Avec juste raison l'on n'accorde plus la moindre créance à cette légende. Que par suite de circonstances exceptionnelles, des enfants aient été abandonnés aux hasards de la rue, c'est chose possible et même

1. S. Couvreur, *Choix de Documents*, 1894, p. 151.

très vraisemblable, mais d'un fait ou même de faits isolés, on ne peut tirer de conclusions générales. Il y a une coutume qui peut avoir donné une apparence de vérité à l'histoire des enfants exposés aux animaux : on trouve aux environs d'un grand nombre de villes, par exemple sur le chemin qui conduit de la route française de Siu Kia-wei à la porte Sud de Chang-Haï, des tours soit circulaires, soit octogonales, hautes d'environ trois mètres, construites de pierres ou de briques, dans lesquelles on jette les cadavres des enfants morts-nés. Il existait jadis dans les cagnards de l'Hôtel-Dieu, à Paris, un puits dit de Saint-Landry, qui servait au même usage. Qu'il se glisse parfois au milieu de ces cadavres un pauvre petit malheureux encore vivant, c'est probable, mais soyez assuré que la victime sera une fille et non un garçon. Les Chinois possèdent même des orphelinats.

Et cependant telle est la nature humaine que l'infanticide existe en Chine, aussi répandu que dans les pays occidentaux : les décrets nombreux de gouverneurs de provinces afin de le réprimer en sont la meilleure preuve. J'ai devant moi une longue liste de requêtes et d'édits relatifs à l'infanticide en Chine, qui s'étend de-

puis le premier empereur de la dynastie actuelle Chouen-tche (1644), jusqu'au dernier empereur Kouang-siu ; elle est singulièrement édifiante.

Règne de Chouen-tche, 1644-1662. — Requête du censeur impérial Wei-i-Kiai contre la coutume de l'infanticide, qui règne dans les provinces du Kiang-sou, du Ngan-hoei, du Kiang-si et du Fou-kien, 1659. Edit impérial de Chouen-tche.

Règne de Kang-hi, 1662-1723. — Proclamation de Ki-eul-hia, préfet de Yen-tcheou, dans le Tché-kiang : « Le Parfait bonheur des peuples ». — Projet d'un Hôtel de miséricorde. — Edit portant défense de noyer les petits enfants.

Règne de Yong-tcheng, 1723-1736.

Règne de Kien-long, 1736-1796. — Requête de Ngeou-yang-yun-ki, grand-juge du Kiang-si, confirmée par l'empereur en 1772. — Edit publié par Kien-long, en 1773. — Proclamation de Chen, trésorier général du Kiang-sou, 1785.

Règne de Kia-king, 1796-1820. — Requête de Ou-sing-king, lettré du Ngan-hoei, 1815, Edit impérial de Kia-king. — Proclamation de Pé-ling, vice-roi du Kiang-nan.

Règne de Tao-Kouang, 1820-1851. — Proclamations de Chen, gouverneur du Tché-kiang,

en 1825 ; de Ki, lieutenant-gouverneur du Koang-tong, en 1838. Brochure contre l'infanticide, répandue dans le Hou-pé, le Hou-nan, et le Koang-tong, en 1843. Edit impérial de Tao-Koang, en 1845. — Proclamation du grand-juge du Koang-tong, en 1848. Chen-yen-king, sous-préfet de Po-yang.

Règne de Hien-founq, 1851-1862. — Proclamations d'un mandarin de Choui-tcheou-fou, au Kiang-si, en 1852, et d'un magistrat de Tang-tcheou, dans le Ho-nan vers l'année 1861.

Règne de T'ong-tche, 1862-1875. — Proclamations des mandarins de Fou-tcheou au Fou-kien, et de Kia-yng-tcheou, au Koang-tong, en 1866. — Edit des impératrices régentes, en 1866, contre l'infanticide commis au Koang-tong, au Fou-kien, au Tché-kiang, au Chan-si. — Proclamations de Yn, Tao-taï de Chang-haï ; de Puo-ien-huon, gouverneur du Fou-kien en 1866 ; de Zen-koué-kieng, gouverneur du Hou-pé ; de Wang, trésorier général du Kiang-sou, en 1867 ; de Yang, gouverneur du Tché-kiang, en 1872 ; de Chen, Tao-taï de Chang-haï ; de Tchang, vice roi des deux Kiang ; de Ling, légat impérial au Hou-pé, en 1873 ; du sous-préfet maritime de Chang-haï, en 1874.

Règne de Koang-siu, 1875. — Proclamations de Chen, sous-préfet maritime de Chang-haï, en 1875, et des mandarins de Fou-tcheou en 1876 et en 1877. — Proclamation du sous-préfet de Han-yang-hien, reproduite par le « Chen-pao » dans son numéro du 15 février 1878.[1]

J'extrais d'un Avis publié en 1885, par K'ouai, trésorier général de la province de Hou-pé, pour défendre sévèrement de noyer les petites filles, et protéger ainsi la vie humaine, quelques passages intéressants :

« Rien ne doit être plus respecté que la vie humaine, et rien de plus innocent qu'un enfant nouveau-né. Quelle tendresse, quelle sollicitude une mère ne doit-elle pas avoir pour sa fille ! Que des femmes, aussitôt après avoir mis au jour le fruit de leurs entrailles, traitent d'une manière inhumaine leur propre chair ; qu'elles aillent jusqu'à porter sur leurs filles des mains violentes ; que des mères se transforment en bêtes féroces, c'est la coutume la plus barbare qui se puisse jamais introduire. Dans leur sotte ignorance, elles disent toutes que si elles ont trop de filles, leurs ressources ne suffiront pas

1. Liste d'après le P. Gabriel Polatre, *L'Infanticide et l'Œuvre de la Sainte-Enfance en Chine*, Chang-haï, 1878, in-4.

pour les nourrir et les élever ; ou bien, dans leur extrême désir d'avoir des garçons, elles craignent que l'allaitement des filles ne rende la conception ou la gestation difficile ; ou bien encore, elles craignent de ne pouvoir leur fournir leur trousseau de noces.

» Elles ne savent pas que toutes les sous-préfectures de la province ont des orphelinats, qui reçoivent et nourrissent les enfants des familles pauvres, garçons et filles. Si leur indigence les empêche d'allaiter et de nourrir leurs enfants, elles peuvent toujours les donner aux orphelinats, ou permettre à d'autres personnes de nourrir les filles pour en faire leurs filles adoptives ou leurs belles-filles. Par ces moyens, elles peuvent conserver la vie à leurs enfants. Quant au trousseau, s'il est en rapport avec la condition de la famille, quand même la jupe serait faite de toile, et l'épingle de tête faite de bois, il est convenable. On voit certainement dans le monde des jeunes gens pauvres qui ne peuvent jamais se marier ; on n'a jamais entendu dire qu'il y eût des filles pauvres qui ne parvinssent jamais à s'établir.

» D'ailleurs le Ciel aime à restituer. Les filles qui ont été noyées, renaissent ; et elles renais-

sent filles. Le Ciel veut leur donner le jour, et l'homme veut leur donner la mort. Or celui qui résiste au Ciel se perd ; celui qui se rend coupable d'homicide, est puni de mort. L'outrage appelle la vengeance. La mère coupable n'obtiendra pas la prochaine naissance d'un garçon ; même il est à craindre qu'il ne lui survienne des malheurs extraordinaires.

» En outre, d'après les lois, la mère qui noie sa fille, doit, comme le père qui tue volontairement son fils ou son petit-fils, être punie de soixante coups de bâton et d'un an d'exil. Le parent, le voisin, l'associé, qui, prévoyant le crime, ne l'a pas empêché, encourt aussi un châtiment. Quelle n'est pas la sévérité des lois ! Bien des fois déjà nous avons publié des explications, des avertissements, des défenses. Cependant, la coutume de noyer les filles n'a pas encore pu être abolie. Cela vient surtout de ce que les officiers et les notables négligent leur devoir. La plupart des filles du peuple qui se marient, ne pensent qu'à la vanité. Parfois on en punit une ou deux d'après la loi. Peu à peu, avec le temps, on se joue de la vie humaine. »[1]

1. Couvreur, *l. c.*, pp. 64, 65.

On voit par suite qu'il y a place en Chine pour l'œuvre de la Sainte-Enfance.

Des esprits prévenus par des rapports inexacts ou qui n'avaient pas compris la question, voire de mauvaise foi, ont vivement et à tort critiqué cette institution, qui rend les plus grands services à la cause de l'humanité et de la civilisation.

Mais ce sou que l'on souscrit pour le rachat des petits Chinois ? Il n'est pas perdu et remplit son office. Allez chez les Lazaristes à Tinghaï, dans les îles Chousan, qui est le chef-lieu de la Sainte-Enfance, chez les Dames auxiliatrices des Ames du Purgatoire à Siu-Kia-wei, ou bien encore chez les Sœurs italiennes à Han-K'eou, et vous y trouverez la réponse ; vous y verrez une multitude d'enfants rachitiques, estropiés, difformes ; nous avons vu une salle entière de petits aveugles — dont les parents étaient trop heureux de se débarrasser. Les familles pauvres cèdent quelquefois aussi les enfants, généralement les filles, que leurs minimes ressources ne leur permettent pas d'élever.

J'ai essayé de retracer sommairement la question de la Piété filiale en Chine ; je crois n'a-

voir oublié aucun des points qui pouvaient intéresser des auditeurs français, et je m'estimerai heureux si j'ai réussi dans la tâche agréable que j'avais accepté de remplir.

THÉKLA

PAR

M. S. REINACH

Parce que le prénom de Thékla est beaucoup plus répandu en Allemagne qu'en France (la Thékla du *Wallenstein* de Schiller y est pour quelque chose)[1], on s'imagine volontiers que ce prénom est germanique. Il n'en est rien : *Thekla* est purement grec. C'est une forme abrégée de *Theokleia*, comme qui dirait « la gloire de Dieu ». Dans la légende dont nous allons parler, Thékla a pour mère une dame grecque nommée Théokleia.

Pendant les dix premiers siècles de l'Eglise, peu de saintes ont été aussi célèbres que Thékla[2]. On l'a qualifiée de « première martyre »,

1. J. Gwynn, art. *Thecla* dans *Dict. of Christian biography*, p. 895.

2. Voir les témoignages dans Lipsius, *Apokryphe Apostelgeschichten*, t. II, 1, p. 424 et suiv.

d' « égale aux apôtres » ; l'expression même de *vierge martyre*, qui est restée dans notre vocabulaire, a été appliquée d'abord à sainte Thékla[1]. On a écrit sa vie, son éloge en prose et en vers, dans toutes les langues de la chrétienté ; on a construit de nombreuses églises sous son nom, en Orient surtout, mais aussi en Italie et en Espagne[2]. Si elle est un peu oubliée aujourd'hui, cela tient à ce que Jacques de Voragine, dans le recueil dit la *Légende dorée*, n'a pas fait de place à la biographie de la sainte, et cela, sans doute, parce qu'à l'époque où il écrivait (1298), la vaste littérature relative à Thékla restait enfouie dans les bibliothèques. C'est en 1698 seulement qu'on publia un opuscule, intitulé tantôt les *Actes de Paul et de Thékla*, tantôt la *Passion de Thékla* ou encore autrement[3]. Il existe de cet écrit des rédactions fort différentes en grec, en latin, en syriaque, en arménien, en arabe, en vieux-slave, qui ont été étudiées surtout dans la seconde moitié du XIXe siècle. En 1897, un savant allemand, M. Schmidt, découvrit,

1. Par saint Augustin et saint Jean Chrysostome (Tillemont, *Mémoires*, t. II, p. 63).

2. J. Gwynn, *l. l.*, p. 894.

3. Voir la bibliographie des éditions dans Lipsius, *Acta Apostolorum*, *Proleg.*, p. XCIX.

dans un lot de manuscrits coptes apportés d'Egypte à Heidelberg, une traduction copte de cet épisode, faisant partie d'un ouvrage beaucoup plus considérable qui avait disparu depuis treize siècles, les *Actes de Paul*[1]. Il fut ainsi démontré que l'histoire de Thékla n'était qu'un chapitre d'un long travail, ou, du moins, qu'elle avait été *insérée* dans un gros livre ; ce chapitre seul, à l'exclusion du reste, avait trouvé beaucoup de traducteurs et de copistes, à cause de son intérêt romanesque et sans doute aussi des qualités littéraires qui lui assignent le premier rang parmi les écrits non canoniques de l'ancienne Eglise.

Avant de chercher à en préciser le caractère et la date, il faut que je vous donne un résumé de l'histoire de Thékla d'après les *Actes*. Je prends pour base le texte arménien, traduit en anglais par M. Conybeare[2] ; ce texte est lui-même la traduction d'un texte syriaque, plus

1. Voir P. Corssen, *Die Urgestalt der Paulusakten*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1903, p. 22 et suiv.; du même, *Der Schluss der Paulusakten*, *ibid.*, 1905, p. 317 et suiv. La publication de C. Schmidt date de 1904 : C. Schmidt, *Acta Pauli*, *Uebersetzung*, *Untersuchungen und Koptischer Text*, Leipzig. Le texte est mutilé et dans un état déplorable.

2. F. C. Conybeare, *The Armenian Apology*, *und other monuments of early christianity*, Londres, 1896, p. 61 et suiv.

ancien que les textes syriaques qui nous restent. Je laisse absolument de côté les textes grecs, profondément remaniés et interpolés[1] ; j'aurai l'occasion de vous parler d'un texte latin de bonne qualité, dont quelques pages ont été découvertes récemment à Brescia.

Aux chapitres 13 et 14 des *Actes des Apôtres*, ouvrage rédigé, sous sa forme actuelle, vers l'an 90, il est raconté que saint Paul et Barnabé, obligés de quitter Antioche de Pisidie, où ils prêchaient dans la synagogue juive et aux païens, à cause de l'hostilité des « femmes dévotes et de qualité », se rendirent à Iconium, cité importante de Lycaonie, aujourd'hui Koniah en Asie Mineure, d'où une émeute des païens et des juifs les contraignit à fuir[2]. Cela se passait vers 49 après l'ère chrétienne. C'est à ce moment que se place l'histoire de Thékla. Mais le narrateur de cette histoire ne connaît ni Barnabé ni les juifs, et, tandis que les *Actes* authentiques résument en quelques lignes le séjour de Paul à Iconium, l'auteur anonyme, comme vous allez

1. Le texte grec, publié en dernier lieu par Lipsius (*Acta apocrypha*, I, p. 235 et suiv.), a été traduit en anglais par Walker, *Apocryphal Acts*, Edimbourg, 1890, p. 279-292.

2. Voir Renan, *Origines*, t. III, p. 39.

le voir, entre dans beaucoup plus de détails.

Paul, fuyant Antioche, arrive auprès d'Iconium en compagnie de deux faux frères, Démas et Hermogène, qui s'étaient attachés à lui pour lui nuire[1]. Un homme pieux, nommé Onésiphore[2], avait entendu dire que Paul venait à Iconium ; il alla à sa rencontre sur la route et le reconnut grâce à un signalement qu'il tenait de Titus, païen converti et ami de Paul. Suivant cette description, l'apôtre était de taille moyenne, avec des cheveux bouclés, de petites jambes cagneuses, des yeux bleus, de grands sourcils qui se rejoignaient, un long nez ; parfois il avait l'air d'un homme comme les autres et parfois d'un ange[3]. Ce dernier trait est peut-être ajouté ; mais le portrait de l'apôtre est si peu flatté, si peu banal, qu'on peut le considérer comme authentique ; il dérive du récit d'une personne qui a vu

1. Dans la 2e épitre de Paul (?) à Timothée, où il est question des persécutions que l'apôtre a essuyées à Antioche et à Iconium (III, 11), Hermogène (I, 15) et Démas (IV, 10) sont nommés comme s'étant détournés de lui.

2. Nommé deux fois dans la 2e épitre à Timothée, I, 16 et IV, 19. L'apôtre le loue de sa fidélité, contrastant avec la conduite d'autres Asiatiques; il envoie son salut à « la famille d'Onésiphore ».

3. Il y a beaucoup de variantes à ce sujet dans les textes; voir Corssen, *l. l.*, 1903, p. 37.

Paul, ce qui lui donne, à nos yeux, une très grande valeur.

Onésiphore reconnaît Paul, il l'embrasse, il l'invite à venir loger chez lui avec ses compagnons. A peine entrés, ils s'agenouillent, puis ils se relèvent et brisent du pain, c'est-à-dire mangent un modeste repas après la prière. Immédiatement, dans la maison d'Onésiphore qui tient lieu d'édifice du culte, Paul commence à prêcher sur la chasteté et la résurrection, deux idées connexes puisque, dans l'opinion de beaucoup de chrétiens des premiers siècles, les chastes seuls, hommes et femmes, devaient ressusciter. Ces discours attiraient dans la maison un grand concours de fidèles et de curieux.

Dans la maison voisine habitait Thékla, fille d'une veuve de bonne famille nommée Théokleia ; elle avait un fiancé nommé Thamyris. Assise à la fenêtre voisine du toit[1], Thékla écoutait avec ravissement les discours de Paul sur la chasteté. Mais elle ne pouvait voir l'apôtre et enviait les femmes qui entraient librement chez Onésiphore. La mère, inquiète de l'état d'esprit de sa fille, fit venir le fiancé, qui lui dit en

1. Les versions diffèrent sur ce détail; voir Corssen, *l. l.*, 1903, p. 30.

vain de douces paroles ; mais ni lui ni sa mère ne purent rien obtenir de Thékla, qui continuait à n'écouter que Paul et en avait perdu, depuis trois jours, le manger, le boire et le sommeil.

Thamyris, furieux, alla se poster devant la maison d'Onésiphore et, apercevant Démas et Hermogène qui en sortaient, il leur demanda : « Qui est donc cet homme qui captive les jeunes gens et les jeunes filles et leur ordonne de ne pas se marier ? » Puis il leur offrit de l'argent et un dîner somptueux pour les gagner à sa cause. Les traîtres lui conseillèrent d'aller trouver les magistrats et de leur dénoncer ce prédicateur « qui sépare les jeunes gens des jeunes filles et enseigne qu'on ne peut ressusciter des morts à moins de rester chaste ». Dans le manuscrit latin de Brescia, ce n'est pas des jeunes filles, mais des femmes mariées qu'il est question[1]. En effet, les mœurs grecques n'auraient guère permis à des jeunes filles d'entrer dans une maison pour y entendre prêcher et l'on a supposé avec vraisemblance que, dans la plus ancienne rédaction de cette histoire, Paul ne se contentait pas de prêcher la chasteté aux

1. Voir Corssen, *l. l.*, 1903, p. 28. L'arménien aussi (Conybeare, p. 87) appelle Thamyris le *mari* de Thékla.

jeunes gens, mais détournait les jeunes mariés de tout ce qui n'était pas la vie spirituelle.

Levé avec l'aurore, Thamyris s'assura du concours des sénateurs et de leurs gardes armés, entra dans la maison d'Onésiphore et somma Paul de l'accompagner chez le magistrat. « Enlevez le sorcier ! criait la foule, car il a corrompu nos femmes en leur enseignant une doctrine étrangère. » Le magistrat était un homme bienveillant ; il interrogea Paul sur ses opinions et écouta sa profession de foi. « Dieu, dit Paul, m'a envoyé pour sauver les hommes de la destruction et les purger de leurs désirs qui donnent la mort. » Le magistrat ordonna de conduire Paul en prison, se réservant de l'interroger plus tard à nouveau.

Thékla, instruite de ces choses, sortit de chez elle à la tombée de la nuit, après avoir donné son bracelet au portier pour le corrompre ; puis elle courut à la prison et se fit ouvrir la geôle en donnant au geôlier son miroir d'argent[1]. Elle s'assit aux pieds de l'apôtre et écouta ses paroles ; de temps en temps elle baisait ses pieds

1. Sur ce détail archéologique, voir E. Le Blant, *Annuaire des Études grecques*, 1877, p. 264.

et les chaînes qui retenaient ses pieds et ses mains.

Le lendemain matin, toute la maisonnée de Thékla se mit à sa recherche. Enfin, un homme vint dire qu'il l'avait vue sortir en donnant au portier son bracelet. Le portier, mis à la torture, avoua qu'elle était partie vers la geôle ; on l'y retrouva, avec d'autres qui étaient entrés déjà, aux pieds de l'apôtre.

Thamyris prévint le magistrat, qui fit comparaître Paul. Thékla se jeta par terre et pleura amèrement ; bientôt on vint la chercher à son tour. Aux questions du juge, Thékla ne répondit point ; elle ne pouvait détacher ses yeux de Paul. Mais la mère de Thékla hurlait : « Il faut faire périr cette fille en plein théâtre, pour servir d'exemple aux autres femmes ! » Le juge, fort ennuyé, ordonna que Paul serait passé par les verges et expulsé de la ville ; quant à Thékla, elle devait être brûlée vive sur-le-champ.

Cet épisode de Thékla condamnée au bûcher, à la demande de sa propre mère, se trouve dans tous les textes connus ; il est manifestement inadmissible, d'abord parce qu'il n'y a aucune proportion entre la faute et la peine, et puis parce que le droit romain ne permettait pas de con-

damner au feu des personnes de condition élevée. En principe, la peine du feu, considérée comme une application de la loi du talion, était réservée aux incendiaires ; c'est comme prétendus incendiaires que Néron, en 64, fit brûler des chrétiens et des juifs dans ses jardins. Mais c'est là, en dehors des miracles, la seule impossibilité absolue de cette histoire ; il faut admettre ici une très ancienne interpolation[1], la substitution d'une peine atroce à quelque légère pénitence publique, imposée à la fille rebelle par le magistrat.

Thékla, amenée presque nue dans le théâtre, cherche des yeux saint Paul. Elle croit l'apercevoir vis-à-vis d'elle ; mais ce n'était pas le saint ; c'était Jésus lui-même qui avait pris les traits de l'apôtre pour la consoler. Pendant qu'elle le regardait fixement, il s'éleva de terre et monta au ciel. Entre temps, jeunes gens et femmes accumulaient des fagots autour de Thékla et y mettaient le feu. Mais tout à coup un grand bruit se fit entendre dans le ciel ; la pluie et la grêle commencèrent à tomber, beau-

1. Voir Conybeare, *l. l.*, p. 57. Dans un fragment d'homélie du IVe siècle, attribué à saint Jean-Chrysostome (Migne, t. II p. 746), l'histoire de Thékla est racontée *sans cet épisode.*

coup de spectateurs furent frappés et prirent la fuite ; bref, Thékla fut sauvée.

Paul s'était réfugié, avec Onésiphore, sa femme et ses fils, dans une petite maison[1] sur la route d'Iconium, où ils jeûnaient et priaient. Au bout de plusieurs jours de jeûne, comme les enfants souffraient de la faim, Paul donna sa tunique à un jeune homme et le pria d'aller la vendre pour acheter du pain. Ce jeune homme, se rendant à la ville, rencontra Thékla ; sauvée du bûcher, elle avait pris la fuite et cherchait Paul. Conduite en sa présence, elle le trouva agenouillé et priant le Seigneur de sauver Thékla. « Merci, mon Père, s'écria la jeune fille, puisque tu as eu pitié de moi et as permis que je fusse sauvée pour revoir Paul ! » Ce fut une joie générale ; bientôt le jeune homme revint avec cinq morceaux de pain, des légumes, du sel et de l'eau. Thékla dit à Paul : « Je veux couper mes cheveux et te suivre partout. — Non, dit Paul, tu es trop belle, tu ne serais pas en sûreté. — Baptise-moi seulement, insista la jeune fille, et le sceau du Christ écartera de moi les tentations. — Sois patiente, répondit Paul, tu obtiendras plus tard

1. Un tombeau, suivant les textes grec et syriaque.

ce que tu désires. » Sur quoi Paul renvoya Onésiphore et les siens à Iconium ; mais, prenant Thékla par la main, il la conduisit avec une escorte à Antioche[1].

Comme ils entraient dans cette ville, un des principaux citoyens, nommé Alexandre, aperçut Thékla et s'éprit d'elle à première vue. Il offrit à Paul beaucoup d'or et d'argent s'il voulait lui faire connaître la jeune fille. « Je ne la connais pas moi-même, répondit Paul ; elle n'est pas des miens. » Alors Alexandre, dont la passion était excitée, enlaça Thékla au milieu de la place du marché et l'embrassa. Mais Thékla était aussi forte que belle ; déchirant les vêtements d'Alexandre, elle arracha de sa tête la couronne d'or où était l'image de l'empereur et la jeta par terre, laissant le pauvre amoureux plein de confusion. Le détail de la couronne avec l'effigie impériale prouve qu'Alexandre était un magistrat dans l'exercice de ses fonctions, ce qu'on

1. Le texte arménien porte : « Paul prit Thékla par la main et les hommes qui étaient avec elle, et ils allèrent et ils arrivèrent à Antioche. » Le texte grec ne parle pas de l'escorte, ce qui rend l'histoire inconvenante : Paul ne pouvait faire route tout seul avec une jeune fille. — L'ascétisme foncier de la doctrine de Paul se reconnaît à ce fait qu'il voyageait sans femme ni *sœur*, à la différence des autres apôtres. Cf. Renan, *Origines*, t. III, p. 283.

appelait un « porte-couronne », un *stéphanéphore ;* ces personnages étaient inviolables, d'autant plus que leur couronne était ornée d'un portrait de l'empereur, et Thékla s'était mise dans un mauvais cas en répondant avec tant de rigueur à un baiser[1].

Alexandre obtint du juge d'Antioche que Thékla, en punition de son crime, fût exposée aux bêtes dans l'amphithéâtre, où précisément des jeux devaient être célébrés à ce moment. La population de la ville intercéda vainement pour la jeune fille. Thékla ne demanda qu'une faveur, que le juge lui accorda : celle de demeurer chez une femme jusqu'à l'heure de son supplice, afin que sa chasteté ne fût pas en danger. Or, il y avait alors à Antioche une dame de sang royal, très riche, nommée Tryphaena, dont la fille était morte récemment ; elle prit Thékla chez elle et se sentit consolée en la voyant.

1. Sur les *stéphanéphores*, voir les observations de Le Blant, *l. l.*, p. 266. Sir W. Ramsay (*The Church in the Roman Empire*, p. 397) conteste que Le Blant ait eu raison de voir en Alexandre un *stéphanéphore*, c'est-à-dire un magistrat municipal; présidant à des jeux publics, il devait appartenir à l'administration provinciale de la religion de l'Empereur. Mais peu importe : dans un cas comme dans l'autre, son caractère inviolable et sacré n'est pas contestable.

Les fauves étaient arrivés à l'amphithéâtre ; on vient chercher Thékla et on la met nue, avec une simple ceinture autour des reins (la loi romaine ne permettait pas de déshabiller entièrement les actrices, ni d'exposer des femmes aux bêtes dans un état de complète nudité)[1]. Tryphaena se tenait à la porte du théâtre, versant des larmes amères. On fit sortir de sa cage une lionne qui s'approcha de Thékla et la lécha, à l'étonnement des spectateurs ; hommes et enfants criaient, demandaient qu'on lui fît grâce. D'autres bêtes sauvages furent lâchées et épargnèrent Thékla ; sur quoi le public quitta l'amphithéâtre et Tryphaena vint reprendre sa protégée[2]. La nuit précédente, sa fille lui était apparue en songe et l'avait suppliée de servir à Thékla de mère pour qu'elle pût, par la vertu de cette bonne œuvre, habiter le séjour des bienheureux. Quand Thékla apprit cela, elle pria Dieu d'accueillir la jeune fille morte dans la vie éternelle. Mais Tryphaena, malgré son

1. Le Blant, *ibid.*, p. 268.

2. Dans l'histoire de la persécution de Lyon, on voit aussi les bêtes fauves se détourner de sainte Blandine. Cela devait se passer souvent, car les bêtes étaient fatiguées et effrayées par le bruit des spectateurs.

crédit, qui était grand, n'avait pas le pouvoir de sauver Thékla.

Le lendemain, Alexandre vint reprendre sa victime ; mais Tryphaena se lamenta si fort qu'elle le mit en fuite. « J'en appelle à Dieu, dit Tryphaena ; pour la seconde fois, l'affliction et la peine entrent dans ma maison et il n'y a personne pour m'aider ; aucun membre de ma noble famille ne vient me secourir et je suis une veuve sans défense. » Elle serrait la main de Thékla et ne se résigna à la laisser partir que sur un ordre formel du magistrat.

Dans l'amphithéâtre, la moitié des spectateurs étaient pour Thékla ; mais les autres disaient qu'elle avait commis un sacrilège et devait subir son châtiment. Une fois de plus, elle resta presque nue, priant Dieu, les bras étendus, comme si elle eût été sur la croix. On lâcha un léopard et une lionne ; la lionne se coucha aux pieds de Thékla, et quand le léopard voulut bondir sur la jeune fille, la lionne déchira le léopard. Un ours énorme, qui courait sus à Thékla, fut de même tué par la lionne. Ce fut ensuite le tour d'un lion terrible, qui appartenait à Alexandre lui-même ; la lionne engagea avec lui un combat furieux et ils tombèrent

morts ensemble sur l'arène. Au milieu de l'émotion de la foule, Thékla aperçut un bassin plein d'eau et s'écria : « Voici le moment du baptême ! » Elle se jeta dans l'eau et, invoquant Jésus, se baptisa elle-même[1]. Il y avait dans le bassin des bêtes féroces, que le texte grec qualifie de phoques ; à l'aspect de Thékla, elles furent comme foudroyées et vinrent flotter à la surface de l'eau. Bien plus, un nuage lumineux l'enveloppa et dissimula sa nudité, sans doute parce que son vêtement mouillé l'accusait alors davantage. Les femmes, pleines d'enthousiasme et de pitié, jetaient de l'encens et des parfums sur Thékla. Pourtant, on lâcha d'autres bêtes ; mais elles vinrent s'accroupir autour de la martyre et ne lui firent aucun mal. Alexandre accourut et dit au juge : « J'ai deux taureaux sauvages ; nous l'y attacherons. » Alors on attacha Thékla par les pieds entre les taureaux, que l'on excita par des feux ardents ; mais comme les taureaux s'agitaient, la flamme brûla les cordes dont Thékla était liée, et, tom-

1. On a vu récemment un exemple d'un prêtre se mariant lui-même (Houtin, *Un prêtre marié*, p. 31). Urbain Grandier, curé de Loudun, avait fait de même.

bant en avant, elle resta détachée sans aucun mal[1].

Tryphaena, qui assistait à cette scène affreuse, poussa un cri et s'évanouit. Toute l'assistance, qui la crut morte, fut bouleversée. Alexandre lui-même, craignant d'être rendu responsable de ce malheur, qui pouvait entraîner une terrible vengeance sur la ville, car Tryphaena était la parente de César, supplia le juge de relâcher Thékla. Le juge lui fit reprendre ses vêtements et dit à la foule : « Dieu (ou *un dieu*) a délivré Thékla. » « C'est un grand dieu que le dieu de Thékla », s'écrièrent les femmes, et leurs voix étaient si fortes que la ville entière en trembla. Tryphaena avait repris ses sens ; elle accourut, embrassa Thékla et lui dit : « Thékla, ma fille, je crois maintenant que ma chère fille vit encore. Viens dans ma maison, je te donnerai tout ce que je possède. »

Thékla resta huit jours chez Tryphaena ; elle la convertit avec beaucoup de ses servantes. Mais Thékla aimait Paul et l'envoyait chercher partout. On lui apprit enfin qu'il était dans une ville appelée Mérou. Alors elle s'habilla en

1. J'emprunte quelques mots au résumé donné par Voltaire (éd. de Kehl, t. XXXV, p. 64).

homme[1], se fit accompagner de nombreux valets et de servantes et se dirigea vers Mérou, où elle trouva Paul assis, enseignant les commandements de Dieu. Paul, effrayé d'abord de voir des hommes autour d'elle, craignit qu'elle eût été frappée d'un nouveau malheur[2] ; mais Thékla lui apprit qu'elle avait reçu le baptême. Paul se leva et la conduisit, avec son escorte, dans la maison d'un certain Hermès. Là Thékla lui conta ses aventures et tous glorifièrent Dieu, priant aussi pour la bonne dame Tryphaena qui avait protégé la chasteté de la vierge. Thékla dit : « Je veux aller à Iconium. » « Vas-y, répondit Paul, va enseigner les commandements et les paroles de Dieu. »

Quand Tryphaena apprit que Thékla était en route pour Iconium, elle lui envoya de beaux vêtements avec beaucoup d'or ; mais Thékla offrit ces richesses à Paul pour qu'il les distribuât aux veuves. Elle-même se rendit chez Onésiphore et se prosterna en pleurant à la place

1. Le texte grec expose comment elle releva dans sa ceinture sa tunique et, par une couture, lui donna la forme d'un vêtement masculin. M. Heuzey a montré que ces détails sont parfaitement exacts (*ap.* Le Blant, *l. l.*, p. 269).

2. Le texte grec parle d'une nouvelle *épreuve;* l'arménien (suivant la traduction de Conybeare, p. 86) parle d'une *tentation.*

où Paul avait enseigné. Dans l'intervalle, son fiancé Thamyris était mort. Elle essaya de convertir sa mère Théokleia, mais en vain. Puis elle partit pour Séleucie où elle éclaira beaucoup d'hommes avec la parole de Dieu et s'endormit dans la paix du Seigneur.

Ainsi se terminent le texte arménien et le syriaque. D'autres textes racontent que Thékla s'était retirée dans une caverne près de Séleucie et y guérissait les nombreux malades qu'on lui amenait. Cela ne faisait point les affaires des médecins de la ville, qui perdaient leur clientèle. Le diable leur suggéra l'idée que Thékla tenait ses pouvoirs de sa virginité ; ils enrôlèrent donc des débauchés et des ivrognes, leur promettant beaucoup d'argent s'ils réussissaient à triompher de cette vertu. Les malandrins allèrent à la montagne et se précipitèrent vers la caverne comme des lions. « Je ne suis qu'une vieille, leur dit Thékla, et la servante de Jésus ; vous ne pouvez rien contre moi. » Comme les bandits insistaient et l'avaient saisie, elle pria Dieu et soudain un profond abîme s'ouvrit dans la montagne et Thékla, échappant à ses insulteurs, y disparut. Seul son voile resta entre leurs mains et fut conservé à Séleucie comme une

précieuse relique. Un autre texte ajoute qu'elle survécut à cette aventure et se rendit à Rome pour retrouver saint Paul ; mais l'apôtre était mort et Thékla, après de longues années, mourut à son tour et fut ensevelie non loin de lui. Ces additions sont évidemment absurdes ; la vie de Thékla dut se terminer paisiblement à Séleucie, où une église dite de la Vierge ou Parthénon fut élevée sur sa tombe[1], et d'où son culte se répandit dans tout l'Orient.

Quelle est la valeur historique de cette légende de Thékla, si belle par endroits et si touchante, d'où se dégage la personnalité d'une vierge robuste, d'une Amazone chrétienne, qu'on n'oublie pas après avoir appris à la connaître ?

La doctrine de la primitive Eglise, telle qu'elle est énoncée dans les Epîtres de saint Paul, admet que les femmes, en particulier les vierges et les veuves, s'emploient à des œuvres charitables et même à propager la vérité religieuse ; mais elle leur interdit la prédication et toute parti-

1. Voir Gwynn, *l. l.*, p. 894 et les témoignages dans Tillemont, *Mémoires*, t. II, p. 61 et suiv. « L'église où elle reposait n'était pas dans la ville, mais apparemment sur une hauteur qui en était éloignée d'une petite demi-lieue du côté du midi. L'autel y était posé sur son corps, sous une coupole soutenue de plusieurs colonnes et toute brillante d'argent » (p. 64).

cipation effective au ministère sacré[1]. Il n'y a pas, il ne peut y avoir de prêtresses chrétiennes. La femme ne peut ni prêcher ni baptiser[2]. Or, non seulement Thékla enseigne, mais elle baptise ; elle se baptise elle-même en se jetant dans la fosse de l'amphithéâtre et il semble bien, quoique cela ne soit pas dit expressément, qu'elle baptise Tryphaena et ses servantes. Bien plus, Paul semble reconnaître la validité du baptême qu'elle s'est donné, puisqu'il ne la baptise pas à son tour, et il l'envoie répandre la parole de Dieu.

Il n'a pas manqué de gens, de femmes surtout, dès les premiers temps du christianisme, pour déplorer l'espèce de déchéance infligée au sexe

1. Voir Renan, *Origines*, t. II, p. 120; t. III, p. 402; t. VII, p. 516.

2. La femme ne baptise même pas les personnes de son sexe. A une époque où les conversions d'adultes étaient très fréquentes et où le baptême par immersion complète était de règle, on se demande comment la pudeur pouvait s'accommoder d'un usage qui faisait paraître aux yeux d'un prêtre des jeunes filles et des jeunes femmes toutes nues. On ne résout pas la difficulté en allèguant que des diaconesses déshabillaient, oignaient et rhabillaient les initiées (*Constit. Apostol.*, III, 15 et 16); il y avait toujours un moment où le prêtre devait les voir nues et, d'ailleurs, on ne disposait pas partout de diaconesses. — Sur le baptême considéré comme valable en péril de mort, même s'il est conféré par une femme ou un hérétique, voir l'art. *Taufe* dans Hauck, p. 443.

féminin par les lettres de saint Paul. Au IIe siècle, la Phrygie vit surgir des prophétesses, et l'hérésie chrétienne appelée *montanisme*, du nom de son fondateur le prêtre phrygien Montan, se distinguait essentiellement de l'orthodoxie par la place qu'elle faisait aux femmes dans l'enseignement et la révélation de la vérité[1].

Tertullien, vers la fin de sa vie, fut séduit par cette doctrine et c'est pourquoi ce Père de l'Eglise n'a jamais été rangé parmi les saints. Mais, avant l'an 200, il était fort hostile aux prétentions des femmes en matière de culte et d'apostolat. Dans un traité sur le Baptême, qu'il écrivit en grec d'abord, puis en latin, — nous n'avons conservé que le texte latin, — il ne veut ni de femmes qui enseignent, ni de femmes qui baptisent. « Que si, ajoute-t-il, on allègue à l'encontre l'exemple de Thékla, suivant certains écrits attribués faussement à Paul, qu'on sache bien ceci : un prêtre d'Asie, qui a fabriqué cet ouvrage, fut convaincu et avoua qu'il avait fait cela par amour de Paul ; sur quoi il fut privé de son ministère[2]. » Je laisse de côté quelques

1. Voir Renan, *Origines*, t. VII, p. 215, 218.

2. Tertullien, *De bapt.*, 17 : *Quodsi quae Pauli perperam (ad-) scripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scrip-*

mots qui sont fort obscurs, mais dont le sens général paraît être que le faussaire mit ses propres élucubrations sous le nom de Paul.

Deux cents ans plus tard, saint Jérôme raconte la même chose, en citant Tertullien ; mais il ajoute que le prêtre d'Asie avoua sa fraude *à Jean*, ce qui signifie, sans aucun doute possible, à saint Jean[1]. Suivant la tradition chrétienne, cet apôtre aurait résidé à Ephèse, capitale de la province romaine d'Asie, de l'an 60 à l'an 90 environ ; on lui attribuait un certain pouvoir disciplinaire sur les hérétiques, entre autres le fameux Cérinthe, qu'il aurait désigné à l'animadversion des fidèles en quittant des thermes où Cérinthe venait d'entrer. Cérinthe était donc *vitandus :* c'était presque l'équivalent d'une excommunication. Dire que saint Jérôme a ajouté de son cru la mention de Jean, c'est se payer

turam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse.

1. S. Jérôme, *De script. eccles.*, c. 7 : *Igitur* περιόδους *Pauli et Theclae... inter apocryphas scripturas computamus. Quale enim est, ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit! Sed et Tertullianus vicinus eorum temporum refert presbyterum quemdam in Asia* σπουδαστήν *apostoli Pauli convictum apud Johannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli fecisse amore loco excidisse.* Saint Jérôme lisait probablement un manuscrit bilingue du *De Baptismo.*

de mauvaises raisons ; il est bien plus probable qu'il l'a trouvée dans le texte grec du livre de Tertullien ou dans un exemplaire plus complet que les nôtres du texte latin. Ainsi, suivant cette tradition, l'histoire de Thékla aurait été écrite entre 60 et 90[1]. Mais alors l'auteur présumé de ce récit très peu orthodoxe aurait été contemporain de l'apôtre, qui quitta l'Asie en 58 et mourut à Rome vers 64. « Par amour de Paul » ne signifierait pas, comme tout le monde l'a pensé, par amour pour la mémoire de Paul, mais par affection pour l'apôtre lui-même. Si l'auteur de l'histoire de Thékla (en son état primitif, bien entendu) a connu l'apôtre, on ne s'étonne plus de le voir décrire si exactement son physique, ses cheveux bouclés, ses sourcils épais, son nez trop long, ses jambes courtes et cagneuses, tandis qu'il est absurde de prétendre que cette description si réaliste dérive d'un prétendu portrait peint, tous les portraits embellissant leur modèle. Il semble donc résulter des textes de Tertullien et de saint Jérôme,

1. Je parle de cette histoire, non des *Actes de Paul*, compilation très inégale où fut inséré un remaniement de l'histoire de Thékla. Tertullien paraît faire allusion aux *Actes*, mais Jérôme s'occupe seulement de l'épisode qui nous intéresse ici.

comme aussi de certains détails de l'ouvrage, que le prétendu faussaire a connu personnellement saint Paul. A-t-il aussi connu ses écrits, c'est-à-dire les *Epîtres*, dont le premier recueil ne fut publié que vers 150 par Marcion ? Si l'on s'en tient aux textes de l'histoire de Thékla que nous possédons, il faut répondre affirmativement ; il faut dire aussi que ce prêtre d'Asie a connu les *Actes* canoniques des Apôtres, l'*Evangile de saint Jean* et d'autres documents publiés vers la fin du Ier siècle ou au début du IIe[1]. Mais toutes les citations d'écrits évangéliques qu'on a relevées dans l'histoire de Thékla ne font pas essentiellement corps avec cette histoire ; elles peuvent être dues à des remaniements exécutés au milieu du IIe siècle et plus tard. La comparaison de nos textes en diverses langues prouve que l'histoire de Thékla n'a jamais cessé d'être remaniée ; elle l'a même été très profondément, puisque l'on a fait disparaître presque toutes les traces

1. Les parallèles des *Actes* grecs avec les écrits canoniques du Nouveau Testament ont été réunis par S. Schlau, *Acten des Paulus und der Thekla*, 1877, p. 80-82. Il n'y a pas la moindre trace d'une lecture de l'Ancien Testament, ce qui, joint au silence complet de l'auteur sur les juifs, a fait penser qu'il était un païen converti.

de la prédication de Paul exhortant les femmes mariées à renoncer, dans l'espoir de la résurrection, à la vie conjugale. D'autre part, si l'hypothèse de remaniements est autorisée par ce que nous savons de l'histoire des textes, celle de la familiarité de l'auteur avec les écrits du Nouveau Testament, qui ne sont jamais expressément cités, ne l'est pas du tout par le contenu essentiel de l'œuvre. La contradiction n'est pas seulement éclatante avec les chapitres 13 et 14 des *Actes des Apôtres*, où Paul se rend à Iconium avec Barnabé et prêche aux juifs, alors que le prêtre d'Asie ne connaît pas Barnabé et ne mentionne pas une fois les juifs ; mais il y a un abîme entre la doctrine authentique de saint Paul et celle de l'épisode de Thékla, l'une résolument *antiféministe*, comme nous dirions[1], l'autre non moins résolument *féministe* — l'une *opportuniste*, pour employer un autre néologisme, dans la question de la chasteté, l'autre absolument intransigeante. C'est à tel point que l'on a supposé, chez l'historien de Thékla, le dessein de prendre le contre-pied des enseignements de Paul, soit dans l'intérêt de la doctrine montaniste (c'était l'opinion de

1. Voir Renan, *Origines*, t. VII, p. 116.

Renan[1]), soit dans l'intérêt du mysticisme gnostique qui menaça de bonne heure l'orthodoxie (c'était l'opinion de Lipsius). La doctrine de l'auteur de *Thékla* tient en quelques mots : restez chastes et Dieu vous aimera ; il vous assurera le bienfait de la résurrection. Le seul ouvrage du Canon où cette idée soit nettement exprimée[2] est l'*Apocalypse* attribuée à saint Jean, œuvre asiatique, sortie de l'école chrétienne d'Ephèse : « Je vis l'Agneau (c'est-à-dire Jésus) qui était sur la montagne de Sion et avec lui cent quarante-quatre mille personnes qui avaient le nom du Père écrit sur leurs fronts... Ce sont ceux qui ne se sont point souillés avec des femmes, car ils sont vierges ; ce sont ceux qui suivent l'Agneau[3]. » Impossible de dire plus clairement que la béatitude céleste est la récompense de la chasteté.

1. *Ibid.*, t. VII, p. 244 : « Un roman qui fut sûrement d'origine montaniste, puisqu'on y trouve des arguments pour prouver que les femmes ont le droit d'enseigner et d'administrer les sacrements. » Renan avait déjà développé la même opinion, *ibid.*, t. III, p. 40.

2. Elle est aussi indiquée dans saint Paul (*I Thess.*, v, 23; cf. *ibid.*, IV, 14, 16 ; v, 3.); seulement, dans cette épître, le libertinage n'est pas l'*unique* empêchement de la résurrection. Voir A. Vanbeck, *La discipline pénitentielle dans les écrits de Paul* (in *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1910, p. 241 et suiv.).

3. *Apoc.*, XIV, 4.

La preuve que cette passion un peu maladive de la chasteté existait dans l'Eglise avant saint Paul et les *Evangiles*, c'est que saint Paul lui-même trouve à Corinthe, vers l'an 53, des fidèles persuadés qu'ils ne doivent pas vivre avec leurs femmes. En se convertissant à la nouvelle doctrine, ils croyaient devoir abandonner femme et enfants, pour se consacrer désormais à la chasteté. Paul les détourne de ces excès et les exhorte à persévérer, même après leur conversion, dans l'état où Dieu les a appelés : « Es-tu lié avec une femme ? Ne cherche point à te séparer d'elle. N'es-tu pas lié avec une femme ? Ne cherche point de femme. Si pourtant tu te maries, tu ne pèches point ; et si une vierge se marie, elle ne pèche point[1]. » Ces conseils de bon sens n'étaient nécessaires que parce que l'opinion contraire trouvait créance, et cela dans une communauté qui avait été évangélisée de très bonne heure par la voie d'Ephèse. Paul avait-il toujours pensé de même? Cela n'est pas sûr, car il y a, dans les *Epîtres* authentiques, des traces d'une doctrine beaucoup plus sévère, par exemple dans la même lettre aux Corinthiens : « Mes frères, le temps

1. *I Cor.*, VII, 27-29.

est court désormais. Que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas[1]. » C'est la continence absolue dans le mariage, doctrine que l'Eglise n'a pas adoptée et qu'elle réprouve même très sévèrement. Il est donc possible que Paul, trois ou quatre ans plus tôt, au cours de ses premières tournées de mission en Asie-Mineure, ait exagéré, dans sa prédication, les vertus contraires aux vices régnants. L'idéal ascétique de la continence n'était d'ailleurs nullement étranger aux religions populaires de l'Asie. Mais alors on comprendrait très bien qu'un témoin de sa prédication d'alors, — un des fils d'Onésiphore, par exemple, — devenu prêtre de l'église d'Ephèse, ait pu, de bonne foi, mettre dans la bouche de Paul des discours qui semblèrent plus tard presque hérétiques et des actes qui venaient à l'appui de ces discours. Ainsi la place excessive faite à la chasteté dans l'épisode de Thékla n'est pas un argument contre la date très haute et l'origine très illustre que j'assigne au fond de cet écrit, mais, au contraire, un argument en ma faveur.

1. *I Cor.*, VII, 29. Voir aussi, sur l'incontinence considérée comme empêchant la résurrection, les passages de *I Thess.* cités deux pages plus haut.

Il en est d'autres, dont j'indiquerai les plus significatifs[1]. Celui-ci d'abord : que, dans le texte arménien, le fait d'être chrétien n'est jamais considéré comme un crime ; Paul et Thékla sont punis comme perturbateurs et sacrilèges, non comme chrétiens. Nous sommes donc avant 112, date du rescrit de Trajan adressé à Pline : « Il ne faut pas rechercher les chrétiens ; mais si on les découvre et qu'ils soient convaincus, il faut les punir. » D'autres raisons, dans le même sens, sont fournies par la géographie historique. Ainsi Sir William Ramsay, ce connaisseur éminent de la topographie de l'Asie Mineure, dont il a plusieurs fois parcouru toutes les provinces, a fait observer qu'Onésiphore, allant à la rencontre de Paul qui va d'Antioche de Pisidie à Iconium, commence par prendre un chemin secondaire, une route de traverse, pour se porter sur la grande route qui court d'Antioche à Lystra. Or, avant la fin du Ier siècle, on avait construit une grande route romaine d'Antioche à Iconium même; si donc il est question

1. Sir W. Ramsay et M. Fr. Conybeare ont déjà marqué leur préférence pour une manière de voir analogue à celle que je défends ici. La réfutation de Ramsay par Harnack ne m'a aucunement convaincu.

d'un chemin de traverse rejoignant la grande route, c'est, d'abord, que le fond de l'ouvrage a été écrit avant la fin du Ier siècle et, en second lieu, qu'il l'a été par une personne très familière avec le réseau routier des environs d'Iconium[1]. Lorsque tous les théologiens dont le nom fait autorité, en première ligne M. Harnack, nous affirment que le fond de l'histoire de Thékla n'est pas antérieur à 160, ils oublient qu'un argument comme le précédent, qu'ils traitent de négligeable, est, au contraire, infiniment plus fort que tous ceux qu'on peut tirer de citations ou d'allusions aux textes canoniques. Un rédacteur interpole des citations, parce que ses lecteurs en demandent, mais il ne prend jamais la peine de remanier un itinéraire, parce que ces détails le laissent indifférent, lui comme son public.

Mais voici qui est plus concluant encore. Cette grande dame romaine qui protège Thékla, dont l'évanouissement fait redouter au méchant Alexandre la vengeance de l'empereur régnant, parent de Tryphaena, n'est plus, grâce aux inscriptions et aux monnaies, une inconnue

1. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, 1893, p. 375 et suiv.; objections dans Harnack, *Die Chronologie*, t. I (1897), p. 503-505.

pour nous. Il est vrai que pas un historien classique ne la mentionne ; mais depuis 1902 surtout, date d'un travail de Théodore Reinach à ce sujet[1], Tryphaena a sa biographie, que voici en résumé. Née, vers l'an 10 avant notre ère, de Polémon Ier, roi du Pont, et de la reine Pythodoris, Antonia Tryphaena était, par sa mère, la cousine de l'empereur Claude. Elle épousa Cotys, roi de Thrace, qui mourut avant l'an 19 et la laissa veuve avec trois fils qui furent élevés à Rome, en compagnie du futur Caligula. Pythodoris, devenue veuve, régna sur le Pont jusqu'en 23. La jalousie de l'empereur Tibère (14-37) empêcha Tryphaena de succéder au trône ; jusqu'à la mort de ce prince, elle résida à Cyzique, employant sa grande fortune à des œuvres d'utilité publique qui sont attestées par des inscriptions. Sous Caligula (37-41), les fils de Tryphaena, anciens camarades de l'empereur, devinrent rois en Thrace, dans le Pont et en Asie Mineure ; la reine mère alla s'établir alors dans le Pont. Le successeur de Caligula, Claude (41-54), fut également bien disposé pour

1. *Numismatic Chronicle*, 1902, p. 4 et suiv. Les conclusions de cet article ont été développées très ingénieusement par Sir W. Ramsay dans un article de l'*Expositor*.

elle ; mais, en 48, elle se brouilla avec son fils et se retira dans ses terres d'Asie. Néron, arrivé au trône en octobre 54, n'avait plus que des liens fort éloignés avec Tryphaena qui ne pouvait rien attendre de lui. Or, dans l'histoire de Thékla, elle assiste à des jeux en qualité officielle, elle est très riche, très considérée, mais se plaint que sa famille royale la néglige ; d'autre part, on sait que l'empereur, son parent, lui est favorable ; on craint de le mécontenter. Nous sommes donc sous Claude, entre 48 et 54. Comme des considérations chronologiques d'un tout autre ordre, mises en œuvre par les historiens de l'Eglise longtemps avant la « découverte » du rôle historique de Tryphaena, placent le voyage de Paul à Iconium entre 49 et 51 (février-mai 49, suivant Ramsay), l'accord des dates de la vie de Paul avec celles de la vie de Tryphaena est absolu. Eh bien ! je le demande à tout critique sans parti pris : est-il admissible qu'un auteur, écrivant plus de cent ans plus tard, ou même cinquante ans après, ait pu « situer » d'une manière aussi précise les événements auxquels Tryphaena fut mêlée, alors surtout que la mémoire de cette princesse fut oubliée à tel point qu'aucun de nos histo-

riens profanes n'a même prononcé son nom ? Nous avons là, dans une partie de l'ouvrage que personne n'avait intérêt à interpoler, sinon une signature, du moins une date. L'auteur de l'histoire de Thékla a connu la position privilégiée de Tryphaena en Anatolie vers l'an 50 ; il l'a représentée comme une grande dame, une vieille reine en exil protégeant une jeune fille persécutée ; il a mis dans sa bouche des plaintes si vraisemblables sur l'état d'impuissance relative où sa brouille avec le roi son fils l'avait réduite qu'il semble ici avoir répété ce qu'il avait entendu lui-même, comme il semble, en décrivant l'aspect physique de saint Paul, consigner par écrit ce qu'il a vu de ses yeux.

Ainsi, le fond de l'histoire de Thékla — j'insiste sur le mot *fond*, car aucun des textes actuels ne peut être tenu pour authentique — n'est pas seulement le plus ancien des écrits chrétiens que l'Eglise qualifie d'*apocryphes ;* il est, réserve faite des épîtres de Paul, le plus ancien ouvrage chrétien que nous possédions.

Revenons au témoignage de Tertullien, complété par saint Jérôme, sur les aveux de ce prêtre d'Asie qui, poussé à bout, confessa avoir

fabriqué l'histoire de Thékla « par amour de Paul[1] ». Il faut y distinguer deux choses. D'abord, l'opinion, fondée sur tout un ensemble de témoignages aujourd'hui perdus, que la première rédaction de l'épisode de Thékla serait contemporaine du séjour de Jean l'apôtre à Ephèse, 60 à 90 environ ; ceci est conforme à la thèse que nous avons exposée. En second lieu, il est question des aveux faits par l'auteur faussaire à saint Jean et de la mesure sévère prise contre lui. Mais bien que Tertullien annonce cela comme une chose bonne à savoir *(sciant)*, il est évident qu'il transmet seulement à ses lecteurs d'Afrique un avis qu'il a reçu d'Ephèse, en réponse à une demande d'information à ce sujet. *Or, cet avis est nécessairement suspect*, d'abord parce qu'il s'agit d'événements éloignés de plus d'un siècle de son temps, puis parce que l'idée même de saint Jean l'apôtre exerçant à Ephèse une sorte de censure sur les écrits des chrétiens est un anachronisme un peu ridicule. Les dis-

1. Encore une fois, je ne trouve aucune preuve que les *Actes de Paul* soient aussi anciens que l'histoire de Thékla. Cette dernière a pu circuler longtemps sous différentes formes avant d'être insérée dans les *Actes de Paul* vers 160.

cours attribués à l'apôtre dans les *Actes de Paul* ou, pour nous en tenir à Thékla, la conduite qu'on lui assigne dans cette histoire, étaient très gênants pour l'orthodoxie naissante, alors que les *Epîtres* de saint Paul étaient dans toutes les mains et jouissaient de la même autorité que les Evangiles. Mais l'approbation donnée par saint Paul à l'activité quasi sacerdotale de Thékla était aussi, comme le montre le texte de Tertullien, une pierre d'achoppement pour les fidèles, un argument pour ceux qui revendiquaient les droits des femmes à l'exercice du culte et au ministère apostolique. D'autre part, on savait de source certaine que l'histoire de Thékla avait été écrite à l'époque où saint Jean était censé vivre à Ephèse, dans ce milieu si remuant, si mystérieux encore pour nous, des premiers prêtres d'Asie. Quoi de plus simple et de plus tentant que de répondre, à ceux qui se fondaient sur les *Actes* de Thékla pour dogmatiser et qui alléguaient leur haute antiquité : « Ne le savez-vous point ? Saint-Jean, l'apôtre préféré du Seigneur, les a condamnés lui-même et a puni leur auteur, qui a fait des aveux complets » ! Mais la preuve que cette assertion ne trouva pas généralement créance, c'est que les

Pères de l'Eglise n'ont pas cessé de célébrer les mérites de Thékla et, par suite, d'ajouter foi aux récits édifiants qui la concernaient. Saint Augustin, africain comme Tertullien, parle de Thékla, mais ne dit nulle part que l'histoire de la prêtresse d'Iconium ait même été contestée.

Une fraude historique est plus qu'à moitié démasquée quand on a reconnu les motifs et surtout les intentions pieuses qui devaient en suggérer la pensée. La fraude, ici, n'est pas l'histoire de Thékla, mais le démenti par où l'on a voulu la discréditer. Pour moi, malgré Tertullien copié par saint Jérôme, *les aveux du prêtre d'Asie sont inexistants*. Ce ne serait pas la seule fois dans l'histoire, ni la dernière, que la légende de prétendus aveux aurait été imaginée et répandue pour faire obstacle à la vérité. Cette vérité, en l'espèce, c'est le caractère profondément ascétique du christianisme et même du paulinisme à ses débuts, tempéré bientôt par une doctrine plus humaine, plus raisonnable, plus compatible avec l'existence normale des sociétés. On a parlé de l'évolution de la pensée religieuse de saint Paul; en voici, si je ne m'abuse, la première phase. Ceux qui, longtemps après l'apôtre des Gentils, cherchèrent à propager,

parmi les laïques, l'ascétisme outré des premiers temps, le renoncement à la famille et au mariage, l'état de perfection et d'intégrité physique devenu l'apanage exclusif des prêtres et des moines, en se réclamant du christianisme primitif, ont été condamnés, réduits au silence et même brûlés vifs. Mais cent bûchers ne valent pas un argument ; si ces sectaires avaient tort au point de vue social, historiquement ils avaient raison. Le christianisme n'est devenu la religion par excellence des peuples civilisés qu'à la condition, d'ailleurs promptement remplie, de renier ses origines ascétiques et de subordonner au devoir de vivre l'espoir lointain d'une glorieuse résurrection[1].

1. La thèse soutenue ici, touchant la haute antiquité des *Actes* de Thékla, l'a été, de nos jours, par MM. Ramsay, Conybeare et Corssen. Je citerai seulement ces mots de Conybeare (*Acts of Apollonius*, p. 54) : « *We have at bottom a document written well before the end of the first century.* »

LES RITES FUNÉRAIRES

DES

Zoroastriens de l'Inde

PAR

Mlle D. MENANT

Avant d'aborder le sujet de cette conférence, je tiens à vous dire que la religion dont je vais vous entretenir n'est pas une religion éteinte.

Le Zoroastrisme, c'est-à-dire la religion des anciens Perses, celle des Parsis de l'Inde et des Guèbres de Yezd et de Kirman, compte encore près de 100.000 adeptes ; ses rites sont consacrés par l'antiquité des textes sur lesquels ils s'appuient et la fidélité de la tradition qui les a conservés. Quelque insolites qu'ils puissent paraître, ils n'en sont pas moins dignes de respect. D'autre part, si des rites nous remontons aux dogmes, il faut encore nous souvenir que

ces dogmes représentent les plus chères espérances d'un peuple éminemment spiritualiste, fier de posséder une morale considérée comme la plus pure de l'antiquité, — avec ou après celle des Juifs, — et un système philosophique qui a tenté l'explication du problème troublant de la présence du mal dans la nature et chez l'individu. Cette morale et cette philosophie, qui accusent des préoccupations de l'ordre le plus élevé, sont associées à des restes de croyances naturistes dont les rites — certains du moins, et les rites funéraires entre autres — nous reportent à une époque primitive de la vie des peuples.

La survivance des rites funéraires des zoroastriens mérite sous tous rapports d'appeler l'attention. Pour me faire bien comprendre, nous prendrons un exemple dans une autre civilisation et chez un peuple disparu. Quel ne serait pas notre étonnement si au cours d'un voyage en Egypte, une barque, fine et allongée, emmenant à quelque sombre nécropole la dépouille d'un adorateur d'Isis et d'Osiris, glissait discrètement auprès de notre *dahabieh ?* Ce spectacle nous inspirerait à coup sûr l'admiration la plus profonde pour ces croyants, dont

la foi persistante et la fidélité aux traditions ont bravé le cours des siècles ; mais il y a 1.400 ans que les prêtres égyptiens se sont tus ; leur rituel est conservé dans nos musées et compulsé par nos savants. Le Fellah a oublié ses anciens dieux. Eh bien ! Le spectacle est tout aussi curieux, tout aussi rare, dirai-je, lorsque, avec une pompe assurément plus humble, à Bombay et dans les campagnes poudreuses du Guzarate, nous voyons passer les porteurs vêtus de blanc qui, d'un pas rapide, vont déposer sur la plate-forme de la Tour du Silence le pieux disciple de Zoroastre couché sur une civière ! Les prêtres mazdéens, eux, n'ont point cessé d'exercer leur sacerdoce depuis près de 1.200 ans sur le sol de l'Inde, d'après une tradition vivace et respectée !

Un mot encore :

Peut-être vous a-t-on dit que ces rites n'ont plus l'approbation de tous les Parsis et que ces dogmes sont discutés ? Veuillez croire que ce n'est que par une minorité qui n'a presque pas rallié d'adhérents et que les zoroastriens ne sont pas encore disposés à renoncer aux prescriptions qui, conformément à leurs livres sacrés, règlent leur mode de sépulture, pas plus

qu'ils ne le sont à rejeter la croyance au triomphe final d'Ormusd.

*
* *

Les réfugiés persans, venus dans l'Inde au VIIIe siècle, y avaient apporté les traditions religieuses de l'époque des Sassanides. Ils espéraient trouver sur les plages hospitalières du Guzarate la liberté qui leur était refusée en Perse depuis la conquête musulmane. Ils ne furent pas déçus : un document, rédigé en sanscrit sous forme de *slokas* ou distiques[1], nous a conservé leurs conventions avec l'excellent prince qui régnait dans ces parages, à peu près à 30 lieues au Nord de Bombay. Ils purent s'établir sur son territoire moyennant quelques concessions, comme de mettre bas les armes et d'adopter les usages du pays. Trop heureux de trouver enfin un asile, les Persans firent bon marché de certaines de leurs coutumes, celles du mariage entre autres, auxquelles ils substituèrent les cérémonies hindoues ; mais ils confessèrent hautement leur respect pour le feu et purent même bientôt lui ériger un temple.

Si leur mode de sépulture n'est pas défini dans

1. Cf. *Indian Antiquary*, p. 214 (5 juillet 1872).

les *slokas*, on y trouve la mention des cérémonies religieuses célébrées tous les ans en l'honneur des ancêtres ; du reste les Radjpoutes, au milieu desquels ils s'établirent, ne durent guère se préoccuper des rites funéraires de ces étrangers qui se confondaient pour eux avec les castes inférieures, bien que les Persans eussent pris soin de déclarer l'obligation qu'ils avaient de porter le cordon sacré ou *kusti*, ce qui les assimilait en quelque sorte aux castes supérieures et devait les relever aux yeux de leurs hôtes.

La tolérance dont jouirent les zoroastriens leur permit de conserver ainsi les deux plus chères manifestations de leur vie religieuse, — l'entretien du Feu Sacré et l'exposition des morts.

En Perse, leurs coreligionnaires allaient en faire autant, mais au prix des plus cruelles épreuves, et quoiqu'elles dussent rester longtemps isolées l'une de l'autre, les deux communautés cherchèrent avec la même ardeur à atteindre un but commun : préserver du contact impur du *Jud-din* ou infidèle l'élément révéré et le lieu de sépulture du *Beh-din* ou adepte de la bonne religion.

Dès lors, le temple et le sépulcre devinrent

les éléments essentiels de toute colonie de zoroastriens dans le Guzarate. Le temple n'allait pas se distinguer des autres demeures ; le feu qui avait brillé sur les hauts lieux et dans les sanctuaires les plus fameux de l'Iran fut confiné dans un obscur réduit ; mais le mode de disposer les morts ne fut entouré d'aucun mystère. A côté des cénotaphes élevés à la mémoire des rajahs et des magnifiques tombeaux des princes musulmans, la tour des Parsis allait attirer l'attention des voyageurs européens[1].

Tour du Silence (Bombay)
D'après le tableau de M. Regamey (Musée Guimet).

1. Le conférencier a fait passer sous les yeux de ses auditeurs un certain nombre de vues dont nous reproduisons les plus frappantes.

Dès le XIVe siècle, Jourdain de Séverac[1] signalait qu'il y a en ce pays (l'Inde) « une sorte de païens qui n'enterrent pas leurs morts, mais qui les jettent au milieu de tours non couvertes et les exposent tout nus à la voracité des oiseaux du ciel ». Le frère Odoric de Pordenone[2], en parlant des habitants de Thana (île de Salsette), sans savoir au juste à quelle secte ils appartiennent, rapporte qu' « en cette contrée est la guise que on n'enterre pas les mors, mais qu'on les laisse enmy la champaigne pour la grant chaleur qui là règne ». Terry relève plus tard ce même usage : « Il en est, dit-il, parmi les Gentils, qui ne brûlent ni n'enterrent leurs morts ; on les appelle Parsis. Ils entourent une certaine étendue de terrain avec de hauts murs de pierre, loin des maisons et des chemins fréquentés ; ils y déposent les cadavres enveloppés dans des draps, n'ayant ainsi d'autre tombe que l'estomac des rapaces[3]. » Les

1. *The Wonders of the East; tr. from the latin original as published in Paris in 1839* dans le *Recueil de voyages et de mémoires, etc.*, par le Col. Henry Yule, p. 21.

2. *Voyages etc. etc.*, publiés et annotés par M. H. Cordier, p. 82.

3. Terry in *Purchas, A relation of a voyage to the Eastern India*, § IV, p. 1479.

autres voyageurs ne manquent pas de décrire cette coutume.

Avec Anquetil Duperron nous avons affaire, non plus à un simple voyageur, mais à un savant, et l'on apprit par lui que « *ces enceintes closes de murs* », « *ces tours où l'on dépose les cadavres* » étaient des *Dakhmas*, dont la construction, ordonnée par Ormusd, était mentionnée dans les livres sacrés et commentée dans la littérature traditionnelle[1]. Il rapportait le plan même du *Dakhma* qui montrait que la construction de ces bâtiments n'était pas laissée au hasard et qu'elle avait une architecture propre, ce dont témoignaient, du reste, des documents authentiques, voire les *schémas* tirés de la correspondance des zoroastriens de l'Inde avec les frères de Perse[2]. Pour les rites, même soin, même exactitude. Anquetil en avait été témoin au péril de sa vie. Il devient donc inutile de feuilleter les récits des voyageurs ; nous pouvons consulter les zoroastriens.

Les prescriptions qui règlent la sépulture se trouvent dans le *Vendidad*, l'un des 21 livres

1. *Z. Av.*, vol. II, p. 581-591.
2. Cf. *Ravaet* de Kamdin, le *Grand* et le *Petit Ravaet* rapportés par Anquetil.

ou *nasks* attribués à Zoroastre. Pour fixer dès maintenant leur date, doit-on essayer de le faire à l'aide de la date même de la rédaction du livre, en un mot leur assigner une antiquité très reculée ou une époque dérisoirement basse?

Cette digression nous entraînerait trop loin, d'autant que si l'on traite une question traditionnelle, le mieux est de s'en tenir à la tradition, et c'est ce que nous allons faire en suivant celle des Parsis.

Dictés par Zoroastre et conservés dans le trésor royal par ordre de Gushtasp, détruits ou dispersés par Alexandre, recueillis à nouveau sous les Arsacides et les Sassanides, ces livres ont disparu pour la plupart ; mais l'analyse de leur contenu subsiste dans un ouvrage pehlvi du IXe siècle, le *Dinkart*[1]. Le *Vendidad*[2] est le seul des livres qui nous ait été conservé dans son intégrité, c'est-à-dire d'après l'analyse du *Dinkart*, car les chapitres dont il se compose sont loin d'avoir la cohésion qu'on devrait attendre d'un ouvrage original. La diversité des sujets montre la hâte du compilateur. Les deux

1. Cf. *S. B. E.*, vol. XXXVII. Part. IV. *Contents of the nasks as stated in the eigth and ninth books of the Dinkart.*

2. *Op. cit.*, p. 152.

premiers et les trois derniers chapitres ont un caractère légendaire et mythique ; les autres sont presque tous consacrés à des questions d'ordre légal ; dans certains on traite de l'impureté qui naît de la mort ou du contact avec un cadavre et des moyens employés pour s'en dégager, partant des rites funéraires et des purifications.

Pour bien comprendre l'importance de ces règlements, il faut se pénétrer de la notion zoroastrienne que « *la pureté est, après la naissance, le plus grand bien pour l'homme* ». Mais cette pureté, à laquelle on associe une idée morale, doit être prise ici dans le sens physique ; or l'objet impur par excellence étant le cadavre, les purifications auront pour but de se débarrasser de l'effet de son contact; de là l'usage du *gomez*[1], ce puissant désinfectant, et les pénibles épreuves auxquelles l'impur devra se soumettre[2]. A défaut de purification, l'éloignement s'impose.

Si nous sommes historiquement incapables de fixer la date de la rédaction du *Vendidad*,

1. Av. *gaomâeza*, liquide fait avec l'urine du taureau ou *varasio*. Il existe un rituel pour la consécration du *varasio;* nous avons rapporté des cahiers où sont mentionnés les noms des prêtres qui ont célébré les cérémonies requises.

2. Cf. Anquetil Duperron, *Z. A.*, t. II. p. 540; il renvoie au *Vieux Ravaet*.

(aux linguistes à en décider d'après leurs moyens d'investigation !) nous sommes à peu près certains, par la nature de ses prescriptions, que celles-ci nous transportent au milieu de populations primitives, habitant un pays montagneux et soumises à l'action d'un climat rigoureux. On pourrait suggérer la Médie, la patrie des Mages ; mais l'exposition des morts est une très ancienne coutume qui n'est pas spéciale à une région ; dans l'Inde on en trouve quelques traces. L'*Atharva Véda* en témoigne par la distinction qu'il fait des mânes de ceux qui ont été enterrés, jetés, brûlés ou exposés[1].

Cet usage se retrouve chez les Kafirs, qui habitent les hautes montagnes de l'Hindoukousch, au Nord de Caboul[2]. On a même cherché à les identifier avec un groupe isolé de zoroastriens ; mais c'est problématique, et il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

Ce mode de sépulture, décrit dans le *Vendidad* et maintenu jusqu'à nos jours, est d'accord avec les exigences des lois zoroastriennes qui défendent la souillure des éléments — la *terre*, le *feu*, l'*eau* — par l'impureté du cadavre. De là,

1. XVIII, 2, 34.
2. Masson, *Narrative*, vol. I, p. 224.

le crime de brûler ou d'enterrer les morts ou de les jeter dans les rivières. Celui qui brûlait un cadavre devait être mis à mort[1] ; l'inhumation constituait un crime irrémissible, car la terre étant sanctifiée par la présence d'une divinité, lorsqu'on y cachait un cadavre, selon le *Saddar* (XXIII), cette divinité, la bienfaisante Armaiti, frissonnait comme « *quelqu'un qui a un scorpion dans ses vêtements* ». Naturellement celui qui exhumait le plus grand nombre de cadavres et les ramenait à la lumière, accomplissait une œuvre pie et méritoire.

Ouvrons maintenant le *Vendidad*, *farg.* VI, V. 44-51. Nous sommes en présence d'un dialogue entre Ormusd et Zoroastre.

Zoroastre demande à Ormusd :

« Où porterons-nous le corps des morts ?... Où » le déposerons-nous ? »

Et Ormusd répond : « Sur les lieux les plus » élevés... là où l'on sait que viennent les ani- » maux carnivores, oiseaux et chiens. »

Le verset suivant indique qu'il faut fixer le corps pour empêcher les animaux de porter les ossements aux eaux et aux plantes, car les ossements doivent être recueillis :

1. *Vend.*, *farg.* VII, 25[65]-26[66] ; *Saddar*, 72 ; *Hyde*, 80.

« Où porterons-nous les os des morts ?... Où » les déposerons-nous ? » demande encore Zoroastre.

Et Ormusd donne une longue explication :

« On fera pour eux, dit-il, un réceptacle hors » de l'atteinte du chien, du renard, du loup, inac- » cessible aux eaux de pluie d'en haut.

» Si les adorateurs de Mazda ont les moyens, » ils le construiront en pierres, en plâtre, en » terre ; s'ils n'ont pas les moyens, ils dépo- » seront le mort sur la terre, sur son drap et » son coussin, vêtu de la lumière du ciel et re- » gardant le soleil ! »

On distingue clairement deux phases : 1° l'exposition des corps et 2° la conservation des ossements.

Si ces prescriptions sont authentiques, jusqu'à quel point avaient-elles été suivies dans l'antiquité ?

Nous sommes fort mal renseignés à cet égard. Les témoignages indirects des auteurs classiques sont peu nombreux. Hérodote dit que les Perses regardaient le feu comme un dieu et qu'il n'était pas plus permis par leurs lois que par celles des Egyptiens de brûler les morts : « Cela est défendu chez les Perses parce qu'un Dieu ne

doit pas se nourrir du cadavre d'un homme. » (*Her.*, III, 16.) Le corps du défunt n'était enseveli qu'après avoir été déchiré par les oiseaux de proie ou les animaux carnassiers. « Pour ce qui est des mages, continue Hérodote, je sais de source certaine qu'ils agissent ainsi... En tous cas, c'est après avoir couvert de cire le cadavre que les Perses l'enfouissent dans la terre. » (*Her.*, I., 40). Un passage de Justin laisse voir que la coutume de jeter les morts aux animaux carnivores était en vigueur chez les Parthes (liv. XLI, c. 3), et Strabon atteste que brûler un cadavre était un crime puni de mort. (XV, III, 14).

D'après ces indications, on pourrait croire que des générations entières ont disparu, privées des honneurs dûs à la piété ou à l'orgueil des survivants. L'architecture funéraire a pourtant existé en Perse ; mais nous n'avons pas de spécimens d'un mobilier funéraire analogue à ceux de l'Egypte ou de la Grèce ; pas de détails sur les humbles. Nous ne connaissons que la description des sépultures royales telles que celle de Cyrus, et les magnifiques tombes rupestres de Nackh-è-Rustem et de Persépolis [1].

1. Cf. Dieulafoy, *Art antique de la Perse;* Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité, Perse*, p. 592.

On est en droit de se demander alors s'il a été possible de concilier les prescriptions de l'Avesta, dont nous venons de prendre connaissance, avec les témoignages de l'histoire et de l'archéologie. C'est ce que nous allons voir.

Nous avons appris par les deux passages précités que, d'après l'Avesta, le corps devait être abandonné aux animaux carnivores et que les ossements étaient ensuite renfermés dans un réceptacle ; suivant un ouvrage pehlvi (Dadistan, XVIII), ce réceptacle serait l'*astô-dan* ou ossuaire encore en usage au IXe siècle, époque de la rédaction de cet ouvrage. L'*astô-dan* a sans doute varié de forme. Nous avons vu à Bombay celui qui a été rapporté de Perse par M. Malcolm ; il est carré et en pierre. Les côtés et le couvercle sont percés de trous, afin que le mort voie toujours le soleil.

En admettant que l'usage de l'exposition des morts existât sous les Achéménides, — chose douteuse, — on trouverait ainsi l'explication des sépultures royales, splendides ossuaires qui recevaient les ossements après que le corps avait été livré aux animaux carnivores.

Le professeur Jackson a appelé l'attention sur les plates-formes taillées dans le massif de ro-

chers qui s'élèvent derrière Persépolis, et l'idée vient assez naturellement qu'elles ont servi à l'exposition des corps, peut-être ceux des rois[1]; mais ce savant estime qu'elles ne remontent pas si haut. Il s'agit de savoir en effet si les Perses de l'époque achéménide avaient adopté la coutume des Mages d'exposer les morts. Nous avons vu qu'ils passaient pour les enterrer après les avoir enduits de cire ; ce n'aurait été que plus tard, sous les Sassanides, que les Mages, devenus tout puissants, imposèrent leurs usages.

Les émigrés apportèrent avec eux le mode de sépulture le plus simple, l'exposition des morts. L'emploi de l'ossuaire dut disparaître ; on se contenta de recueillir les ossements dans un puits profond au centre de la plate-forme, et les deux modes se trouvèrent combinés pour former le monument appelé la *Tour du Silence*.

Cette dénomination mérite qu'on s'y arrête. Pour désigner les *dakhmas*, les voyageurs ont employé celles de *sépulcre*, *cimetière*, *puits*, *tour*, etc. Les Parsis se servent du mot guzarati *dokhmou*, dérivé du zend *dakhma*, et de l'expression plus vulgaire de *bh(a)sto*.

Il s'est élevé dernièrement une discussion sur

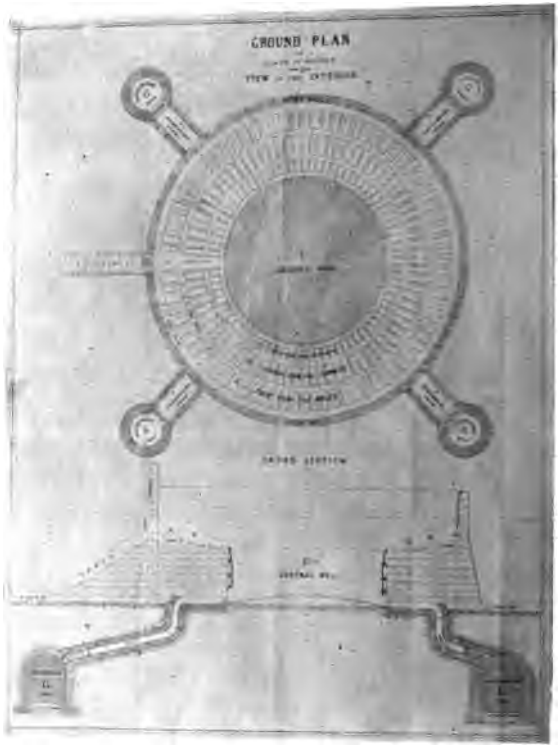
1. Jackson, *Persia, Past and Present*, p. 304.

le nom de l'auteur qui a fait usage pour la première fois de l'expression « *Tour du Silence* ». On a parlé de Mrs Postans et de M. Murphy. Mrs Postans (femme du capitaine Postans, qui a relevé les inscriptions de la pierre d'Asoka au Girnar) a laissé de charmants souvenirs de son séjour dans l'Inde. M. Murphy, orientaliste distingué, a dirigé pendant quelque temps la *Gazette de Bombay ;* mais, bien qu'il ait mis l'expression en circulation, il n'en est pas pour cela l'inventeur. Il l'aurait recueillie dans une invitation envoyée par un notable parsi, Framji Kavasji, pour visiter une tour qu'il avait fait élever à Malabar Hill.

C'est évidemment une belle métaphore, comme la qualifie Sir George Birdwood. Un savant parsi en donne l'explication[1]. Nous sommes en effet en présence d'une métaphore, si l'on veut : *kamush*, en persan, signifie *silence* ou *silencieux* et s'emploie au figuré pour *mort*. La *Tour du Silence* est donc la *Tour de la Mort*. Dans les auteurs hindoustanis on trouve précisément une métaphore analogue : « O Dieu ! où irai-je » en quittant la ville du Silence, c'est-à-dire le ci-

1. Cf. Modi, *Bombay as seen in the Year 1774;* dans le *J. of the B. B. of the R. A. S.*, 1907. Vol. XXII, p. 281.

» metière? — « Il m'arriva d'entrer une fois dans
» la ville du Silence (le cimetière) où j'eus une



» vision merveilleuse de l'état des rois du monde.
» D'un côté, il y avait le genou d'Alexandre, de
» l'autre le crâne de Jamshed ! »

L'expression est employée couramment et acceptée par les Parsis.

Le *dakhma*[1] est une tour ronde et massive, en pierre, dont le centre est vide et forme un puits profond. Un escalier conduit à une porte de fer, qui s'ouvre sur une plate-forme circulaire, divisée par deux cercles concentriques en trois rangées de lits de pierre où l'on dépose la triste dépouille. La rangée extérieure est réservée aux hommes, celle du milieu aux femmes ; la plus rapprochée du puits aux enfants. Le corps, complètement dévêtu, est livré aux vautours qui, en une heure, accomplissent leur besogne.

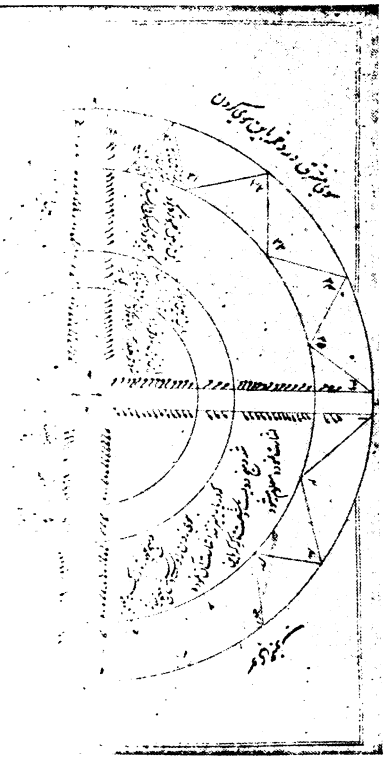
Le puits est destiné à recevoir, au moment même des obsèques, les vêtements du mort, et, deux fois l'an, les squelettes desséchés qu'on y jette pour s'y pulvériser sous la double action du soleil et de la pluie.

Toutes les précautions sont prises pour que le *dakhma*, siège de corruption, garde en lui sa souillure et ne la propage pas. Aux quatre coins de l'édifice, sont disposés des canaux qui

1. La description donnée par Anquetil-Duperron est absolument fidèle, puisqu'elle est tirée des *rivayats*, Cf. *Z. A.*, t. II, p. 587. Voy. le plan moderne ci-joint p. 126, tiré de la communication de M. B. B. Patell à la *B. B. of the R. A. S.*, vol. II, n° 1, pp. 55-65.

Le
Par
Par
qu'elle
fiancé
elle e
Par l
de son
Par u
cédé à l

des ouvriers, deux prêtres chargés
les fondations, font, dans la matinée,



Suppl. pers., 46, fol. 73 v°.
Anquetil (Notice XII)[1].

rapport à l'indication de la fondation; les

reçoivent les eaux pluviales contaminées et les conduisent dans des puits à filtrage pourvus de sable fin et de charbon pilé ; de cette façon elles ne retournent à la terre que suffisamment purifiées ; enfin le bâtiment doit être isolé autant que possible et tenu à distance des lieux habités. L'érection d'une tour du Silence est considérée comme un acte de haute piété. Des cérémonies religieuses en accompagnent les différentes phases : 1° au moment où l'on creuse le sol ; 2° lorsqu'on jette les fondations ; 3° le jour de la consécration[1].

1° Au centre de l'emplacement désigné, on entoure une certaine partie du terrain d'une tranchée de quelques pouces de profondeur, qui isole l'enclos ainsi délimité. On y accomplit ensuite des cérémonies spéciales en l'honneur de Srosh, qui guide les âmes des morts, d'Ahura Mazda, de Spendarmad, le génie de la terre, d'Ardafarosh, c'est-à-dire de toutes les âmes des défunts, et des Amshaspands ou Saints immortels ; puis le prêtre, de sa main, creuse une partie du terrain destiné à la tour.

Quelques jours après, quand le sol a été dé-

1. Ces cérémonies purifient les assistants de tous leurs péchés celui qui peut être présent à six est assuré de son salut.

blayé par des ouvriers, deux prêtres chargés de jeter les fondations, font, dans la matinée,

Plan du *dakhma*, Suppl. pers., 46, fol. 73 v°.
Khilaseh-i-Din. Anquetil (Notice XII) [1].

1. Le texte persan a rapport à l'indication de la fondation; les

la cérémonie du *tânô*, qui prend son nom du fil dont on se sert pour marquer l'emplacement de la tour.

Cérémonie du *tânô*, célébrée à Rajkote (Kathiawar). Les photographies de ces cérémonies sont très rares. Celle-ci m'a été offerte par l'Anjuman de Rajkote en 1901, lors de mon séjour dans cette dernière localité.

Ce fil, formé de cent et un autres fils tissés ensemble, doit être assez long pour envelopper trois fois la circonférence de la tour. Il indique

légendes hors de la circonférence marquent l'orientation, en commençant par la gauche, Nord, Ouest, Sud, Est; c'est du côté Est que doit être faite la porte du *dakhma*. Au fol. 72 du même manuscrit se trouve l'explication complète de la construction de la Tour; j'en ai pris connaissance grâce à l'obligeance de M. Bouvat,

que la plate-forme, le *dakhma* tout entier, sont pour ainsi dire suspendus et ne touchent pas la terre, que par conséquent ils ne la souillent pas.

Avant de s'en servir on le purifie selon certains rites. Pour le retenir les prêtres enfoncent dans le sol 301 clous de différente grosseur. Après avoir récité un office en l'honneur de Srosh (jusqu'à *Ashâhe*), ils les fixent en répétant à chacun la formule de l'*Ahura Vairyo*, la prière mystique par excellence :

« Le désir du Seigneur est la règle du bien.
» Les biens de Vohu Mano (le Bon Esprit) aux
» œuvres faites en ce monde. Il fait régner
» Ahura, celui qui secourt le pauvre... »

Les clous sont plantés aux endroits qui répondent à l'emplacement des canaux souterrains et des puits. On passe alors le fil autour de chacun d'eux, en ayant soin qu'il ne touche pas au sol. La consécration dure trois jours. La tour est entourée d'un *pavi* ou tranchée, et dans le *bhandar* ou puits central, deux prêtres pendant trois jours et trois nuits, récitent l'office du *Yasna*, de l'aube à midi, et celui du *Vendidad*, de minuit à l'aube, en l'honneur de Srosh, le guide de l'âme pendant les trois jours et les trois nuits qui suivent la mort. Le qua-

trième jour, celui de l'ouverture de la tour, on célèbre de nouveau dans la matinée le Yasna en l'honneur d'Ahura Mazda, puis le bâj et l'Afringan en celui d'Ahura Mazda, d'Ardafarosh, c'est-à-dire des âmes des défunts, et de Spendarmad, le génie de la terre, dont une partie va être occupée par les cadavres, enfin de l'Yzed Srosh [1].

Dans la cérémonie de l'Afringan, célébrée devant toute la communauté, on proclame le nom du bienfaiteur aux frais de qui la tour a été construite, et l'on appelle des bénédictions sur lui. S'il s'agit d'un parent défunt, on le proclame également.

Ces cérémonies accomplies, les assistants sont admis dans le *dakhma* et jettent dans le puits de la monnaie d'or et d'argent, parfois des bagues et des joyaux. Avant la consécration, tout le monde peut pénétrer dans la tour; mais, après, les *Nasa-Salars*, à qui sont confiées les clefs de la tour, en ont seuls le droit. Le rôle des *Nasa-Salars* est très important. Ils forment une classe à part, et leurs fonctions sont héréditaires ; avant tout, ils doivent être zoroastriens. Dans

1. Le conférencier a expliqué ces différentes cérémonies qu'il a présentées en projections.

un *rivayat* on se plaint de ce que les infidèles portent les corps des fidèles. Ils sont payés par le *panchayet* et vivent dans des habitations séparées. Il ne leur est pas permis de fréquenter l'*Atash Behram* sans avoir été purifiés par le *Barashnum*[1]. Dans l'exercice de leurs fonctions, ils sont habillés de blanc et portent des gants (dastana) et des bas ou bien encore ils s'enveloppent de linge les mains et les pieds. Dans les fêtes publiques de la communauté, ils prennent leurs repas à part. Les *rivayats* contiennent des renseignements curieux sur leurs obligations; l'une d'elles est de garder le silence dans les *dakhmas*.

Nous avons été admis avec le professeur Jackson dans une tour nouvellement bâtie dans l'île d'Uran, en rade de Bombay, et c'est cette faveur, due à la bienveillance de M. Modi, qui nous a permis de nous rendre compte de la construction dans tous ses détails.

Une sorte de chapelle ou *sagri* est attachée à chaque tour ; les assistants s'y retirent pendant qu'on accomplit les dernières cérémonies. Les

1. La purification de neuf nuits. Cf. Anquetil-Duperron, *Z. A.*, t. II., p. 545. L'explication est tirée des sources mêmes, *Petit Ravaet*, fol. 59, r°; *Vieux Ravaet*, fol. 274, v° et suiv.

anciennes *sagris* étaient petites et avaient la forme d'un temple hindou recouvert d'une coupole ; leurs proportions se sont accrues. Elles

Sagri récemment construite à Surate, communiquée par M. Modi.

sont divisées actuellement en deux parties distinctes : dans l'une, qui est ouverte, on récite des prières et l'on s'y rend pieusement à certains anniversaires ; dans l'autre, qui est fermée, on entretient le feu. Du côté qui fait face à la tour, un treillis aux trous obliques en conduit un rayon vers les morts, à travers une fente ménagée dans le parapet de la tour.

Il n'y a pas de doute que les Parsis ont ap-

porté de Perse ce genre de construction ; la preuve, c'est qu'on retrouve des tours antérieures au renouvellement des communications

Emplacement de la Tour du Silence de Sanjan, lors de ma visite en 1900. Photographie exécutée d'après les ordres de M. Malabari[1].

des Parsis avec leurs frères de Perse, et qu'à cette époque, les différences ne portèrent que sur des détails. Ainsi on apprit que, pour la construction des *dakhmas*, il fallait se servir de pierre au lieu de brique ; ce qui fut fait. Au XVIe siècle, c'est la forme du *dakhma* qui préoccupe les communautés du Guzarate. Doit-elle

1. Extr. de mon voyage publié dans le *Tour du Monde*, vol. XIV, p. 177.

être ronde ou carrée ? Ronde, assurément, avec la porte orientée à l'Est. Les explications envoyées par les Guèbres sont le plus souvent illustrées de croquis.

Etat de la tour en briques de Broach antérieure à 1300, lors de ma visite en 1901. Photographie exécutée pour moi d'après les ordres du *collector*, M. J. Kabraji[1].

Il ne reste que quelques spécimens du type des tours en briques ; celles de Sanjan, le premier établissement des Parsis dans l'Inde, ont disparu. Quand nous avons visité la localité, l'emplacement en était marqué par quelques arbres ; le puits central était comblé. Dans le Guzarate, sur le littoral, à Broach, à Cambay, à

1. Extr. de mon voyage publié dans le *Tour du Monde*, vol. XIV, p. 204.

Ankleswar, il y a également de ces tours en briques ruinées.

Un groupe compact existe à Tenna, près de Surate. Les plus anciennes n'avaient pas de marches ; on y pénétrait au moyen de cordes, ainsi que cela se pratique encore de nos jours en Perse. A Borigaum, par exception, il existe une vieille tour avec des marches à l'intérieur et à l'extérieur comme dans les puits d'architecture indienne. C'est à Cambay que fut bâtie en 1531 la première tour en pierre. A Nausari, il y a une tour du XVIe siècle également en pierre qui présente une particularité intéressante : lorsqu'elle fut ouverte en 1878, on trouva que la plate-forme, comme dans certaines tours en Perse, n'avait pas de divisions ou *pavis*, et d'après les débris d'anneaux en verre ou *bangles*, on supposa que les femmes étaient exposées d'un côté et les hommes de l'autre. Cette disposition permet de penser que la plate-forme n'a pas toujours eu cette rectitude de proportions qu'on trouve dans les œuvres des architectes modernes.

En Perse, d'après les descriptions des voyageurs, les tours avaient leurs fosses remplies de guenilles et de coussins. Il y en a encore

quinze, une à Téhéran, cinq à Yezd, neuf à Kerman; certaines, près de Kerman, remontent à une haute antiquité et accusent une forme ovoïde.

Tour en Perse. près de Téhéran, qui montre la manière dont on hissait les cadavres.

Oléarius a publié le dessin d'un *dakhma* situé près d'Ispahan, qui est carré[1]. Il est probable que, dans l'Inde, il y a eu à l'origine, comme il en existe encore en Perse, des endroits où l'on déposait simplement les morts sous un tas de pierres *(sang-chin)*[2].

Malgré mes efforts, je n'ai pu obtenir sur la

1. Cf. *Persianische Reise Beschreibung*, p. 296. Hambourg, 1696.

2. Quand le *dakhma* est trop éloigné de la localité où le décès s'est produit, le corps est porté dans la montagne, entouré de pierres et recouvert d'une dalle. C'est ce qui se pratique à Chiraz et partout où le nombre des zoroastriens n'est pas suffisant pour motiver l'érection d'un *dakhma*. Cf. Jackson, *Persia, Past and present*, p. 393-394.

construction des anciennes tours des renseignements autres que ceux que révèle la correspondance avec les Guèbres. Celles dans lesquelles j'ai pu pénétrer, me faire hisser, devrai-je dire, étaient envahies par la végétation. Il ne restait aucune trace de la plate-forme, ni de ses divisions.

Les tours abandonnées marquent dans la campagne l'emplacement des cantonnements primitifs des Parsis, car l'obligation de détruire les *dakhmas* n'est plus reconnue. On trouve à ce sujet dans un *rivayat* (celui de Cama Bohora) la question de savoir à quelle distance le non-zoroastrien peut cultiver la terre dans le voisinage d'un ancien *dakhma*.

Il y a 119 tours dans l'Inde, isolées ou disposées par groupes, comme à Nausari, à Surate et à Bombay. Ces dernières sont les mieux connues.

La plus ancienne remonte au XVIIe siècle. Un voyageur, Fryer, signale « cette tombe parsie, récemment élevée au sommet de la colline rocheuse et boisée qu'on appelle Malabar Hill »[1].

1. Cette tombe était en effet récemment élevée au moment du passage de Fryer (1674), car sir Streyensham Master note qu'à son époque (1672) les Parsis n'avaient ni lieux de prière ni lieux

Ces tours sont visitées par tous les étrangers qu'étonne ce mode de sépulture, et la beauté du site, le calme qui règne dans les bosquets de cocotiers et de palmiers, au milieu desquels elles se cachent, ont inspiré des descriptions enthousiastes.

L'humble tour du Mofussil, à l'écart dans les champs, produit aussi une profonde impression, soit qu'à l'aube elle surgisse du paysage indien, blanche et lugubre, soit qu'elle apparaisse au soleil couchant enveloppée de brumes violacées; sa vue est un pressant appel aux vivants en faveur des disparus, et le devoir de tout pieux zoroastrien, quand il voit un *dakhma*, est d'invoquer l'âme des défunts, les *frohars* des saints.

Je parlais des touristes qui visitent les jardins de Malabar Hill : ceci demande une explication. Il est strictement défendu aux zoroastriens d'approcher des tours. Ceux qui font partie du convoi doivent s'arrêter à une certaine distance ; les *Nasa-Salars* seuls la dépassent et peuvent ouvrir la porte de fer qui donne accès dans la tour.

Quant aux non-zoroastriens, ils étaient jadis

de sépulture. Cf. l'article de M. Modi dans le *J. of the B. B., of the R. A. S.*, vol. XXII, p. 287.

exclus des enclos. Anquetil courut de grands risques lorsqu'il visita ceux de Surate. La population parsie murmurait et disait qu'un étranger avait souillé leur lieu de sépulture ; aussi l'inviolabilité des *dakhmas* a-t-elle été de tout temps la grande préoccupation des Parsis. Quel motif, sinon une curiosité malsaine, pouvait conduire l'infidèle dans cet endroit, où, selon le *Vendidad*, les démons tiennent leur fête, cet endroit d'où s'élèvent les maladies, la fièvre, etc.... cet endroit où la mort a le plus de pouvoir au moment du coucher du soleil ! (*Vend. farg.* VII, VIII, 56-58).

Maintenant les non-zoroastriens sont admis dans les enclos. Les Parsis ont renoncé à leurs préjugés ; ils sont même fiers de leur mode de sépulture ; ils en expliquent les avantages et le trouvent supérieur aux autres, inhumation ou crémation. La terre est ainsi préservée de toute souillure, et quant aux oiseaux, ils ne leur inspirent aucune répulsion. Ils les considèrent comme d'expéditifs auxiliaires de l'œuvre de dissolution de notre triste humanité, et ils ne s'appesantissent pas sur des détails répugnants. Nous suivrons leur exemple[1]. D'ailleurs la mort est

1. Les vautours, à Bombay, sont de l'espèce du *Gyps indicus;*

pour eux une œuvre d'Ahriman, partant un objet d'horreur ; aussi n'existe-t-il aucune iconographie qui s'y rapporte. Ils ne peuvent comprendre qu'au moyen âge certains artistes se soient complu à nous la montrer joviale et familière, mêlée aux vivants, ni qu'à la Renaissance d'autres aient, sous l'image pleine de vie du défunt, sculpté sur un bas relief « le sourd travail du ver dans le sépulcre » ou jeté sur une dalle le cadavre à peine couvert d'un linceul.

Le lieu de repos préparé avec tant de soin, ne recevra que ceux qui sont reconnus dignes d'y être admis. La tour est en effet un symbole de solidarité ; le puits central, l'endroit dans lequel les ossements des riches et des pauvres blanchissent, depuis des siècles, dans une touchante égalité, en attendant l'appel d'Ormusd au jour de la résurrection.

Aussi, tout zoroastrien aspire-t-il à cette réunion ; jadis lorsque des Parsis mouraient à l'é-

dans certaines localités, où il n'y a pas d'oiseaux de cette espèce, les corneilles les remplacent. Les touristes en ont fait les plus fantaisistes descriptions et épuisé pour les dépeindre les plus étranges épithètes, jusqu'à celle de « chacal de l'air ». Cette dernière a du reste enthousiasmé certains directeurs de revue au point qu'il m'a fallu la repousser avec énergie comme addition dans un de mes articles.

tranger, leurs parents payaient des sommes considérables pour les ramener et leur assurer une sépulture suivant les préceptes de leur religion ; mais la porte de fer ne s'ouvrait — et elle ne s'ouvre encore — que pour les zoroastriens authentiques ; ceux qui étaient nés de mères non zoroastriennes étaient repoussés — ils le sont toujours — et déposés dans un endroit spécial.

*
* *

Passons maintenant aux rites qui vont entourer le mourant et le préparer à jouir de cette sépulture privilégiée. Leur ancienneté ne fait aucun doute. Les citations qu'on retrouve dans la correspondance avec les frères de Perse sont tirées de l'Avesta ou des livres pehlvis ; d'un autre côté, si l'on compare les usages modernes avec ceux qui ont été décrits par Anquetil Duperron comme étant en vigueur à son époque, on verra qu'ils n'ont pas varié[1]. La préoccupation constante des zoroastriens a été de suivre la tradition ; aussi les questions relatives aux rites funéraires sont-elles nombreuses, et les

1. Cf. *Z. A.*, vol. II, pp. 581 et sq., et pour les rites en usage en Perse l'article du Dastour Khudayar Sheheryar dans le périodique *Zartoshti*, I, 169-181 (1904) et Jackson, *Persia, Past and Present*, p. 387.

différences d'opinion ont engendré, à cet égard, d'interminables querelles.

Disposition du voile ou *padam* sur la bouche d'un prêtre

Lorsque Anquetil Duperron arriva à Surate, la communauté était divisée au sujet d'un sim-

ple usage : Fallait-il mettre le *padam* (voile) sur le visage des morts ou s'en abstenir. Anquetil déclare que sans l'arrivée d'un Dastour de Perse « cette frivole contestation aurait fait couler des flots de sang ! »

Du reste rien ne put vaincre l'obstination des sectaires ; les Padanias, c'est-à-dire ceux qui voulaient qu'on mît le *padam* aux morts, ont encore leurs tours et leurs temples séparés. A la même époque il s'éleva une autre discussion, cette fois par rapport à la position du corps : devait-on croiser les jambes du défunt ou les étendre ? Comme pour les *Padanias*, les partis n'ont pas désarmé.

Ces détails minutieux d'un rituel compliqué sont ponctuellement suivis ; mais il y a dans le Guzarate un endroit où ils le sont plus strictement qu'ailleurs, à Nausari, le siège de la classe sacerdotale, dans le recueillement de la vie provinciale ; un proverbe résume ainsi les deux fins du bonheur d'un zoroastrien : « Naître à Bombay, mourir à Nausari. » En effet rien ne peut donner une idée de l'impression que reçoit le *Jud-din* lorsqu'en parcourant les rues désertes de *Dasturvad* il entend la psalmodie dis-

crète des prières récitées dans les familles pour la célébration de certains anniversaires !

On comprend qu'à l'étranger le zoroastrien, loin de sa tour et de ses prêtres, souffre cruellement ; mais il se résigne à accepter la sépulture ordinaire, l'inhumation ; de là ces enclos qui lui sont réservés aussi bien en Chine qu'au Cachemir et à Londres. Un dicton, tiré des livres pehlvis, console le fidèle de ses manquements : « Suivez les coutumes ; si vous ne le pouvez pas, ne vous tourmentez pas. »

Pour les rites funéraires, il faut accepter les divisions établies par M. Modi[1].

Ces rites comportent deux sortes de cérémonies, les mêmes pour les hommes et pour les femmes :

1° Celles qui disposent des restes du défunt ; 2° celles qui ont trait au bien de son âme.

Les premières se rapportent aux idées zoroastriennes d'hygiène, d'isolement, de purification et de propreté ; les secondes ont un caractère religieux et propitiatoire[2].

1. *The Funeral ceremonies of the Parsis*, tirage à part de 1892, pp. 2-18. (Le conférencier a dépouillé son texte des expressions techniques et des minuties d'un rituel compliqué. Il s'en est tenu aux grandes lignes).

2. Inutile de mentionner ici les relations des voyageurs ; elles

Lorsqu'un malade est à l'extrémité, la famille préside aux apprêts de ses funérailles : on lave le linceul qui lui est destiné et l'on prépare la chambre où on l'isolera en attendant son transport à la tour. On fait ensuite venir des prêtres, — deux au moins, — qui s'installent à son chevet et récitent une confession générale des péchés *(patet)*, véritable prière des agonisants. S il peut s'y joindre il est assuré de son salut ; il sera puni de ses fautes à la tête du pont Chinvat ; mais il n'ira jamais en enfer. A défaut de cette confession, l'*Ashem vohu* suffit ; l'*Ashem* est cette formule sublime qui peut se traduire ainsi[1] : « *La sainteté est le bien suprême, et c'est* » *aussi le bonheur. Bonheur à celui qui est saint* » *de la sainteté suprême.* » Puis, en guise de viatique, on fait avaler au mourant quelques gouttes de *parahom*, la liqueur consacrée pendant l'office du Yasna, en symbole d'immortalité et de résurrection ; on le revêt de l'habit blanchi à la maison tout exprès pour la cir-

sont dépourvues d'autorité, quoique, dans certains cas, elles aien un cachet de naïveté et de sincérité qui n'est pas sans mérite. Pour les rites persans, comme pour la construction des *dakhmas*, Anquetil a suivi les coutumes et s'est reporté aux *rivayats*.

1. Cf. Darmesteter, *Z. A. Yasna*, p. 1, *Annales du Musée Guimet*, t. XXI.

constance[1] et un de ses parents lui passe la ceinture sacrée afin qu'il paraisse devant Ormusd revêtu des insignes de la vraie religion ; enfin l'on murmure à son oreille la prière suivante tirée du Yasna : « *Que le Seigneur Ormusd procure l'accroissement du monde, la participation des Bons à ma bonne religion mazdéenne, la connaissance, la foi, la bonté !* » Dans ce dernier souhait, on ne peut s'empêcher de reconnaître le caractère de prosélytisme de la religion mazdéenne.

On étend le moribond sur un drap de coton blanc étalé sur le sol ; deux veilleurs lui murmurent une dernière fois l'*Ashem*.

L'instant fatal arrivé, nul ne peut toucher le défunt. Quiconque le ferait serait obligé de se soumettre à une purification *(rimani)*. — Deux personnes tenant chacune par un bout une pièce d'étoffe (cela s'appelle faire *paivand*) transportent le défunt dans la chambre mortuaire et l'étendent sur une dalle de pierre ou un lit de sable fin, les bras ramenés sur la poitrine, les jambes croisées ou allongées, le visage couvert du *padam* ou découvert selon la secte, la tête orientée du côté opposé au Nord, ré-

1. Quelque chose d'usé, rien de neuf. Cf. *Saddar*, ch. XII.

gion des démons. Avec un couteau de fer elles tracent autour de la couche trois sillons parallèles qui doivent tenir captive la *druj nasu*, le démon de la corruption caché dans les cadavres, et délimiter son pouvoir. Car la *druj*, sitôt après le décès, fond sur sa proie, sortant des régions du Nord sous la forme d'une mouche furieuse, agressive, bourdonnante, et reste attachée au cadavre *jusqu'à ce que le chien l'ait vu*[1] ! Nous nous trouvons ici en présence d'un de ces rites insolites, dont je vous parlais et dont la survivance excite la curiosité, provoque un examen minutieux, sans qu'on soit arrivé à une explication satisfaisante.

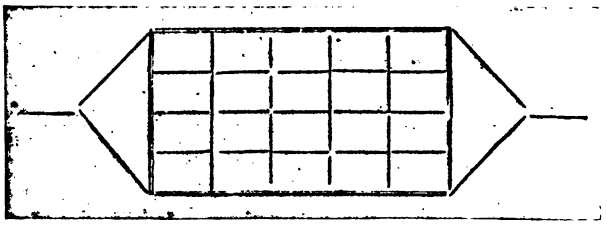
Le chien, dans l'Avesta, a une position qui a toujours préoccupé les savants. Son rôle en certains cas nous ramène à une époque primitive où ses services étaient réclamés par un peuple de pasteurs ; ici, c'est sans doute un souvenir de quelque folklore sauvage.

Le *Sag-did*, regard du chien, est censé chasser la *druj nasu*. Pourquoi et comment la chasse-t-il ? c'est ce que nous ne saurions dire. Le chien qui en principe a le pouvoir de chasser la *nasu*, doit avoir quatre yeux, c'est-à-dire

1. *Vend*, VII, 2.

être marqué de deux taches au-dessus des yeux ou être un chien aux oreilles jaunes[1]. A leur défaut, tout autre chien suffit.

Dès qu'il est amené près du mort, la *druj* est réputée s'enfuir. On répète l'opération au



Modèle de civière ou *gehan* d'après un *rivayat*.

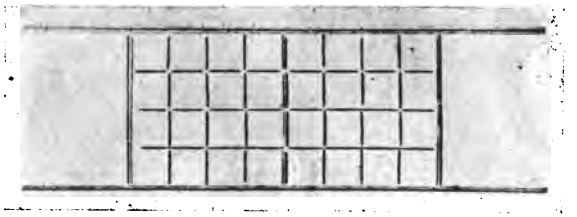
début des cinq divisions du jour *(gâh)*, tant que le cadavre est exposé. Après quoi on apporte du feu qu'on entretient avec du bois de santal, dont l'éclat et l'odeur écartent les démons. Un prêtre, assis à trois pas, récite les prières du rituel[2].

Le transport à la Tour du Silence a toujours lieu avant le coucher du soleil; les *Nasa-Salars*,

1. *Vend*, VIII, 3 sq.

2. Cf. l'intéressant opuscule de M. S. H. Ghirdhar contenant les prières qu'on récite au moment du transport du zoroastrien au *Dakhma*, son premier jour de voyage, ainsi qu'on l'appelle *(av(à)lm(à)nz(a)l)*.

au nombre de deux, — on doit toujours être deux dans les cérémonies funèbres, — vêtus de blanc, le corps couvert ainsi que les mains, sauf le visage, apportent une civière en fer[1] ; après une prière, ils prennent place à côté du corps,



Modèle de civière ou *gehan* d'après un *rivayat*.

en faisant *paivand*, c'est-à-dire en se tenant par un bout d'étoffe.

On procède alors à la récitation du *Geh Sarna*, c'est-à-dire des *Gâthas* destinées à chasser la *druj* et à donner du courage moral aux assistants. Deux prêtres se tenant en *paivand* la commencent en *bâj*, c'est-à-dire d'une voix étouffée; c'est à ce moment que les *Nasa-Salars* soulèvent le corps de la dalle et le placent sur la

1. Il y a deux sortes de civières parce que, suivant la secte, on étend ou l'on croise les jambes du défunt.

civière[1]. Après quoi les prêtres se tournant de ce côté achèvent de réciter les *Gâthas ;* les parents et les amis s'approchent et s'inclinent[2].

Le convoi du 3e Baronet Sir Jamshedji Jijibhai est arrivé au pied de Malabar Hill, au carrefour de Gibbs-Road[3].

Ces cérémonies accomplies, les *Nasa-Salars* couvrent le visage du mort et chargent le corps sur

1. Dans le Mofussil, lorsque la tour est trop éloignée de la maison mortuaire, on charge le corps sur un char à bœufs qui est détruit ensuite et enfoui près de la tour. En Perse on se sert d'un âne ou d'une vache.

2. Ce salut s'appelle *sejdo.*

3. Ces deux photographies nous ont été communiquées par la famille du Baronet à laquelle nous offrons tous nos remercîments.

les épaules des *Khandyas*. Le convoi se forme, et l'on procède immédiatement à la purification des lieux occupés par le cadavre.

Suite du convoi : les prêtres et les personnes de la famille.

En général les parents et les amis intimes vont jusqu'au *dakhma*, tous vêtus de blanc, à trente pas derrière la civière; deux prêtres les précèdent. Il n'y a aucune différence entre le riche et le pauvre ; seule la foule des assistants peut faire soupçonner le rang du défunt.

Arrivés à la tour, on fait un dernier *Sag-did*, un dernier salut, et les *Khandyas* remettent le

corps aux *Nasa-Salars* qui le déposent sur sa couche de pierre.

Pendant ce temps, les parents restent en prière dans l'édifice attenant à la *Sagri*. La cérémonie terminée, ils se purifient, récitent une confession de péchés et, après s'être baignés, retournent à leurs occupations. Dans la maison mortuaire on entretient du feu pendant trois jours à l'endroit où le corps a été placé et l'on y jette du santal et de l'encens. Pendant dix jours, si c'est l'été, personne ne doit en approcher. On allume une lampe près de laquelle on place des vases de fleurs renouvelées soir et matin. Au bout de ce temps, la chambre est complètement lavée. Pendant trois jours la famille s'abstient de viande et se nourrit de légumes et de poisson. Les amis intimes suivent le même exemple. Jadis il était même défendu de faire cuire des aliments dans la maison mortuaire ; les parents et les amis les préparaient et les envoyaient aux personnes en deuil.

Il est intéressant de consulter à ce sujet les papiers de famille qui ont conservé la liste des dépenses des repas offerts au moment des funérailles et à certains jours marqués par l'usage. On ne peut méconnaître qu'il n'y ait eu

dans ces repas, par exemple celui du premier anniversaire, un véritable emprunt aux repas de caste des Hindous. Aussi les assemblées des notables réglèrent-elles peu à peu les dépenses; on obligea aussi les prêtres qui, sans avoir été conviés, arrivaient en foule réclamer l'*Ashodad*, c'est-à-dire un don d'argent, à ne se présenter que sur invitation. Les visites de deuil, les lamentations furent également défendues comme contraires à l'esprit zoroastrien.

Le *Vendidad* contient les règles antiques du deuil qui ne dure actuellement que trois jours (*farg.* 12).

Les devoirs auxquels les parents sont astreints à l'égard du mort ne s'arrêtent pas là. Il a encore besoin du secours de leurs prières[1].

L'âme, exhalée dans le dernier souffle de vie, va errer pendant trois jours sur les confins de ce monde et revoir en cet état le tableau de ses actions passées, vision heureuse et consolante si le défunt a été vertueux; au contraire, s'il a été pervers, vision lugubre et troublante qui le laisse plein d'inquiétude et d'effroi sur son sort[1].

Un des *Yeshts*, le XXIIe, décrit les joies et les souffrances de l'âme vertueuse ou coupable du-

1. C'est la veillée des trois jours ou *sadis*.

rant les trois jours qui suivent la mort et qu'elle reste près du corps qu'elle vient de quitter ; — les parfums délicieux ou les odeurs infectes qui lui arrivent du Midi ou du Nord, régions du paradis ou de l'enfer ; — sa rencontre avec une figure adorablement belle ou d'une laideur repoussante qui n'est autre que sa propre *daêna*, sa religion, c'est-à-dire l'incarnation de ses œuvres bonnes ou mauvaises ; son passage au paradis ou à l'enfer où elle sera accueillie par les consolations ou les railleries de ses habitants et où on la nourrira d'ambroisie ou de mets empoisonnés. Reportons-nous au texte :

Zoroastre interroge Ormusd et lui demande quand un juste meurt où son âme demeure-t-elle cette nuit là ? Et Ormusd répond qu'elle repose près de sa tête, chantant la *Gâtha Ushtavaiti* et ne parlant que de bonheur.

Cette nuit-là son âme aspire autant de joie que tout ce qu'en peut contenir le monde des vivants ; il en est de même de la deuxième nuit et de la troisième.

Quant au méchant, Zoroastre s'inquiète aussi de son sort et demande à Ormusd où, quand un méchant meurt, réside son âme, cette nuit-là, puis la seconde et la troisième ?

Et Ormusd répond qu'elle tourbillonne près de sa tête en chantant la *Gâtha Kima*, la *Gâtha* du désespoir. « Vers quelle terre me retournerai-je, » ô Ahura-Mazda? Où irai-je porter ma prière? » Et cette nuit-là, son âme aspire autant de tristesse que tout ce qu'en contient le monde des vivants !...

Pendant ce temps, — c'est-à-dire pendant trois jours, — « l'âme faible et débile comme à sa naissance » a besoin de protection. L'Ized Srosh, c'est-à-dire l'ange qui veille sur le monde matériel, est chargé de la garder. C'est lui qui aura à faire le compte des œuvres du défunt et en qualité de psychopompe l'assistera lors du pénible passage du pont Chinvat. Toutes les cérémonies seront donc accomplies *à la satisfaction de Srosh*, comme on dit dans le rituel.

Au commencement des cinq divisions du jour, deux ou plusieurs prêtres récitent des prières et implorent le pardon de Dieu. Dans la période qui s'étend de l'apparition des étoiles à minuit, des prêtres accomplissent de nouvelles cérémonies en l'honneur de l'Ized Srosh considéré comme le protecteur de ce monde, destructeur de la *druj* et des démons.

Outre ces prières et ces cérémonies accom-

plies au domicile du défunt, on célèbre dans les temples voisins le *Yasna*, parfois le *Vendidad*, en y associant Srosh et en l'implorant.

Le troisième jour, pendant la période qui s'étend de l'après-midi à l'apparition des étoiles, a lieu au domicile du défunt une importante cérémonie, celle de l'*Uthamna* (la fin du deuil) dans laquelle on annonce les donations faites par les parents et les amis pour commémorer le souvenir du défunt et les legs qu'il a faits lui-même. Pendant que les invités récitent des prières, deux prêtres, si le défunt est marié, un seul, s'il ne l'est pas, placent des plateaux chargés de fleurs et de cassolettes à l'endroit où le corps a été déposé ou dans la grande salle d'un temple, et récitent également des prières ; puis le fils ou le fils adoptif du défunt s'incline devant le grand prêtre qui lui fait promettre de célébrer les rites religieux requis par la religion au bénéfice de l'âme de son père. Enfin des fleurs sont distribuées aux assistants qui se retirent après avoir été aspergés d'eau de rose. Il ne faut pas oublier une coutume très ancienne : dans certains cas le grand prêtre ou à son défaut un des notables propose à l'assemblée de rappeler dans les céré-

monies du culte le nom du défunt, dont il énumère les mérites et les bienfaits. Le silence est le mode d'adhésion; aucun honneur ne surpasse celui d'être associé à ces cérémonies[1].

Désormais le nom du Parsi obscur, inscrit modestement dans les livres de famille, *namgharan* ou *disa pothi*, ne sera plus mentionné que lorsqu'on célébrera des cérémonies en son honneur les 4e, 10e et 30e jours, enfin à l'anniversaire même du décès.

Les dix derniers jours de l'année sont en plus consacrés aux âmes de tous les défunts. C'est cet hommage aux mânes des ancêtres qui est consigné dans les *slokas* et qui se rapproche de celui que les Hindous rendent à leurs morts. Chez les Parsis on suppose que les âmes visitent leurs anciennes demeures et viennent se rappeler au souvenir des survivants. Ces dix jours se passent en cérémonies et en banquets en l'honneur des trépassés, actes à la fois de souvenir religieux et de charité, car on y convie tous les pauvres de la communauté. Dans les familles, les cérémonies du *Mouktad*, — c'est le

1. *Les noms des hommes et des femmes illustres rappelés dans le Doup nereng de l'Afergan et le souvenir de leurs bonnes œuvres*, par B. B. Patel, Bombay, 1879. (Guzarati.)

nom qu'on leur donne, — se célèbrent ainsi : dans une pièce bien nettoyée et blanchie à la chaux, on place sur une table de marbre des vases de cuivre ou d'argent remplis d'eau et de fleurs; à côté de cette sorte d'autel, on entretient pendant le jour une lampe allumée et le soir un nombre considérable de luminaires ; l'encens brûle dans le *doup-dan* et des mets succulents sont placés près de la plate-forme[1].

Je n'insiste pas sur une foule de détails désapprouvés par la partie éclairée de la communauté et, pour la plupart, des emprunts faits aux Hindous; mais ces emprunts naïfs n'ont porté, comme on peut s'en convaincre, que sur de simples coutumes, non sur le fond de la croyance à l'immortalité de l'âme individuelle et responsable du mazdéen.

*
* *

L'aurore qui suit la troisième nuit après la mort est considérée comme le moment suprême. C'est alors que l'âme qui a cessé d'errer s'ache-

1. Les cérémonies du Mouktad ont été l'objet de violentes attaques de la part du parti libéral de la communauté. Toutefois les donations en vue d'assurer leur célébration ont été reconnues valides par un jugement récent de la Haute Cour de Bombay.

mine vers le pont qui s'étend par-dessus l'enfer et conduit en paradis, pont redoutable appelé Chinvat, situé sur le pic du Jugement qui s'élève au milieu du monde, — peut-être dans la région de l'Alborz. Pour les justes, il a la largeur de neuf lances ; pour les méchants il est étroit comme le tranchant d'un rasoir. (*Dink.*, IX, 20-30). Il est gardé par le grand Ized Mithra, dans son rôle de juge, assisté de Rashnu, l'ange de la parfaite vérité, et d'Arshtat, celui de la droiture. Tous trois jugent les actions de la vie passée des hommes pesées dans la balance d'or de Rashnu. Point d'intercesseur ; seules les œuvres du défunt l'accompagnent. Si les bonnes pèsent d'un atome plus que les mauvaises, l'âme peut franchir le pont et aller en paradis rejoindre les esprits célestes. Si elles sont égales aux mauvaises, elle va dans un état moyen ; si les mauvaises l'emportent, elle est précipitée dans l'enfer. C'est à ce moment-là que les prières des survivants devront être le plus ardentes pour implorer Mithra et ses assesseurs.

La pesée finie, le pont redoutable franchi, le juste continue à s'élever dans l'éther par les trois degrés des bonnes pensées, des bonnes paroles, des bonnes actions jusqu'au séjour de félicité

suprême et de lumière, première création d'Ormusd, où l'attendent des jouissances spirituelles infinies. Son arrivée y est saluée par les justes morts avant lui : « Comment es-tu mort, ô juste, demandent-elles ? Comment es-tu venu, ô juste, des demeures peuplées de bétail, de ce monde de désir et d'amour ? Comment es-tu venu du monde du corps dans le monde de l'esprit, du monde périssable dans le monde qui ne périt pas ? Comment te trouves-tu du long bonheur ? » Nous ignorons la réponse du juste, car Ormusd prend sa place : « Ne l'interrogez pas ainsi, dit-il, celui qui vient de faire le terrible, l'effrayant chemin, le chemin de détresse où se séparent le corps et l'âme ! » Et il lui fait offrir la nourriture des élus...

Le méchant, dans l'enfer où il est précipité, est soumis de la part de ses compagnons d'infortune à un même interrogatoire qui, cette fois, ne porte que sur la longue douleur. L'enfer, la demeure des démons, le monde mauvais, est une caverne pleine de terreur et d'angoisses innommées. L'Avesta est sobre de détails sur ce lieu de souffrance, décrit avec emphase par certains auteurs.

Quant à l'état moyen, ce n'est pas un purga-

toire, comme d'aucuns le prétendent, au sens chrétien du mot; c'est la résidence des âmes tièdes qui n'y souffrent que des vicissitudes de froid et de chaleur.

Nous devons à un dastour de l'époque sassanide la description d'une visite qu'il a faite, comme Dante, au monde d'outre-tombe[1].

Après avoir bu, étendu sur sa couche, trois coupes de vin mélangé d'une liqueur soporifique, il demeura pendant sept jours assoupi, et pendant ce temps son esprit visita les régions célestes et infernales. On retrouve naturellement dans son récit les notions empruntées à la littérature avestique et post-avestique, embellies des ressources de son imagination d'Oriental. Nous possédons à la Bibliothèque Nationale quelques manuscrits, traductions en guzarati d'une époque assez récente, illustrées de grossiers dessins dépourvus de valeur ; aussi je me dispense de les faire passer sous vos yeux ; d'ailleurs ils n'ont rien à voir avec les grandes et belles lignes de la pure religion mazdéenne[2].

1. *Arda-Viraf namah*, Ed. Barthélemy, Paris, 1860.

2. Certains voyageurs, Tavernier entre autres, avaient signalé les dessins, « figures de mignature fort mal faites », qui accompagnaient des manuscrits conservés par les Guèbres, représentant « comment les péchés sont punis en enfer ».

*
* *

Nous avons conduit le zoroastrien à sa dernière demeure et assisté au jugement qui lui assure la récompense de ses vertus ou le châtiment de ses crimes. Il nous reste encore à connaître sa destinée finale, car la récompense et le châtiment ne sont point éternels. Du fond des *dakhmas*, Ormusd doit rappeler à la vie les victimes de la mort par le bienfait de la résurrection et effacer également les effets de l'œuvre d'Ahriman par un pardon universel et la rénovation du monde.

Ces dogmes sont toujours acceptés par les zoroastriens; rien n'a ébranlé leur foi. Les siècles ont passé sans que le séjour au milieu d'étrangers ait apporté la moindre défaillance.

Comment s'effectuera cette œuvre de bonté souveraine ?

Nous ne pouvons aborder le sujet si passionnant de l'eschatologie mazdéenne[1]. Toutefois nous allons indiquer en quelques mots comment s'obtiendra le grand pardon.

1. Nous renvoyons pour son étude au travail du pasteur Söderblom dans l'excellente traduction française de *Mme de Quirielle* (Jacques de Coussange), publiée dans les *Annales du Musée Guimet*, t. IXe de la Bibliothèque d'études.

Les mazdéens possèdent une espèce d'Apocalypse qui décrit les derniers jours du monde, — le *Bahman Yesht* et quelques fragments du *Boundehesh*. Nous allons les consulter.

C'est à la fin du millénaire de Zoroastre (celui où nous sommes et qui a dû finir, il y a déjà des siècles), que les signes de la fin du monde se manifesteront : taches sur le soleil, accroissement de toute espèce de crimes, stérilité de la terre... Les rites de la religion seront négligés... Les Turcs et les Aryens seront souverains du monde[1]. Viendront ensuite trois millénaires marqués par l'apparition de trois prophètes ; sous le dernier s'accomplira la résurrection des morts.

Alors chaque homme se relèvera du lieu où il était tombé[2], et dans une grande assemblée ses actions justes et mauvaises seront dévoilées. Pendant trois jours, il y aura une séparation, une épreuve, pénible même aux justes, et pendant ces trois jours les méchants seront horriblement torturés dans l'enfer...

Mais le triomphe du Bien approche...

Une étoile merveilleuse, la comète *Gocihar* ap-

1. *B. Y.*, II, 31-32.
2. *S. I. S.*, XVII, 11-14.

paraîtra et tombera des cieux. Et soudainement éclatera le grand incendie, l'embrasement de la terre qui fondra tous les métaux pour en faire un fleuve immense de liquide brûlant, ordalie suprême par laquelle passeront les hommes, bons et méchants. Pour les bons, il sera doux et agréable comme du lait chaud; pour les méchants il sera un supplice terrible. Ce fleuve incandescent enlèvera toute souillure; non seulement les méchants seront purifiés, mais l'enfer même disparaîtra, de telle sorte que ce lieu jadis de douleur sera restauré et ajouté au monde rajeuni et vertueux *(Frasho-Kereti)*.

« Louanges à Lui (Ormusd), s'écrieront alors » les fidèles. Louanges au Seigneur miséricor- » dieux qui fait la rétribution finale.... et qui, à » la fin, délivrera les méchants de l'enfer et » restaurera toute la création en pureté[1]... »

Allons plus loin... Ahriman, l'Esprit du Mal, ne sera plus, en ce sens que, séparé de toute la création, il restera seul, — sans mouvement, sans désir, — prisonnier pendant toute l'éternité!

1. *Dk.*. II, 81-6.

LE MARIAGE RELIGIEUX
A ROME

PAR

M. René PICHON

Lorsque l'on examine le bilan de nos connaissances relatives à l'antiquité romaine, on s'aperçoit qu'elles sont assez inégalement réparties, et qu'elles ne sont pas toujours très abondantes sur les points où il nous serait le plus important d'être bien renseignés. Les historiens et les orateurs nous parlent de choses qui leur semblaient très considérables, et qui n'ont plus pour nous le même intérêt : ils nous entretiennent bien plus de politique ou de guerre que des faits habituels de la vie courante ; nous avons des détails sur les batailles et les traités, voire même sur les institutions ; mais les mœurs, dans leur vitalité complexe et mouvante, nous échappent trop fréquemment. C'est le cas, par exem-

ple, en ce qui concerne le mariage. Nous savons à peu près quelles en étaient les conditions légales, juridiques, nous pouvons en décrire avec une exactitude suffisante les cérémonies consacrées : la réalité intime, l'âme, si je puis dire, en est plus difficile à ressaisir. A quelles conceptions, à quelles tendances ou croyances correspondait la célébration de l'union conjugale ? sous l'influence de quelles idées et de quels sentiments se sont développés les rites nuptiaux ? comment, plus tard, ces idées et ces sentiments ont-ils évolué ? qu'est-ce que la société romaine, aux divers stades de son histoire, en a conservé ou au contraire laissé périr ? Voilà des questions auxquelles il n'est pas très aisé de donner des réponses précises, parce que nous manquons de documents. Un Tite-Live ou un Tacite ne touchent pas à l'existence intime ; les auteurs dramatiques traduisent des pièces grecques, ce qui les rend peu propres à nous donner une idée exacte des mœurs romaines ; et les poètes sont la plupart du temps des célibataires, ce qui est une assez mauvaise condition pour apporter un témoignage autorisé sur le mariage. Il faut donc

nous résigner à ignorer, — ou à supposer, — beaucoup plus que nous ne le voudrions.

Cela est fâcheux, et aujourd'hui peut-être plus que jamais. A l'heure où le mariage subit l'assaut de discussions si nombreuses et si hardiment passionnées, il serait très intéressant de bien connaître les origines d'une institution qui fait l'objet de tant de controverses. Or, ces origines, c'est à Rome qu'il faut les chercher. Qu'on l'envisage comme un contrat juridique ou comme une union morale, le mariage moderne est doublement latin. Les clauses légales qui le régissent rappellent, avec des modifications inévitables, celles qui furent jadis inscrites dans le droit prétorien. D'autre part les conceptions éthiques qui le dominent portent la puissante empreinte du christianisme, mais le christianisme lui-même a beaucoup conservé des habitudes de la société au milieu de laquelle il s'est organisé. Par le Code Civil comme par l'Eglise chrétienne, notre mariage vient de Rome; il plonge ses lointaines et robustes racines dans le sol latin. C'est ce qui donne à l'étude du mariage romain un intérêt tout particulier, actuel en quelque sorte.

Pour cette étude, il est permis, je crois,

de laisser de côté tout ce qui est strictement juridique : les conditions et conséquences du mariage sont énumérées avec bien assez de précision dans tous les manuels de droit romain et d'institutions romaines, et d'ailleurs la théorie systématisée, stéréotypée, qui trouve son expression dans des articles de loi, n'est jamais tout à fait adéquate à la réalité vivante. Il est également superflu de décrire par le menu tous les détails de la cérémonie nuptiale : on peut les trouver, fidèlement relevés, dans les dictionnaires d'antiquités, et je ne voudrais les retenir que dans la mesure où il nous est possible de les interpréter, de découvrir, en eux, quelque chose de plus profond qu'eux-mêmes. Par delà l'écorce superficielle et refroidie des formalités rituelles, peut-on pénétrer jusqu'à l'intérieur, jusqu'aux croyances et aux sentiments qui ont créé, dans ce qu'il a de plus essentiel, le mariage romain ? je voudrais du moins l'essayer.

I

Il faut pour cela considérer d'abord la forme la plus ancienne de ce mariage, laquelle est, selon toute probabilité, la *confarreatio*. Quelques

juristes de Rome et quelques érudits modernes ont pensé qu'elle n'était pas la première chronologiquement, mais leur opinion, généralement rejetée, me paraît insoutenable pour plus d'un motif. La *confarreatio*, jusqu'à l'époque impériale, a eu un caractère privilégié ; seuls les enfants issus des mariages de cette espèce pouvaient remplir certains sacerdoces, notamment celui du Flamine de Jupiter : une telle survivance est toujours une présomption de haute antiquité ; elle prouve que l'usage qui ne subsiste plus que dans des cas exceptionnels a été jadis la règle générale. De plus, la *confarreatio* est un type de mariage exclusivement patricien, et, à l'origine, les patriciens seuls ont constitué la cité romaine. Enfin la *confarreatio* se distingue des autres formes d'union conjugale par un caractère religieux tout à fait spécial : or, chez tous les peuples, les institutions véritablement primitives sont toutes imprégnées de religion ; plus une coutume offre un aspect rituel nettement marqué, plus elle a de chances de remonter très loin dans le passé ; pour la sociologie moderne, comme pour la vieille langue latine, « antique » et « religieux » sont deux termes à peu près synonymes. Observons donc

cette variété tout à fait archaïque du mariage qu'est la *confarreatio*, avant de descendre aux espèces plus récentes, et voyons comment le mariage va nous y apparaître.

Naturellement, comme cela a toujours lieu dans une société ancienne, l'amour et le mariage sont absolument distincts. De tous les éléments qui entrent en ligne de compte, le goût personnel des futurs époux est le plus négligé. L'homme peut contracter mariage à 14 ans, la femme à 12 ; mais les fiançailles, qui ont en fait (sinon en droit) une valeur presque aussi obligatoire que le mariage, les unissent beaucoup plus tôt : on cite des petites filles fiancées à un an, et Octavie, la femme de l'empereur Néron, fut fiancée à 7 ans, mariée à 11, et tuée par son mari à 20. Ce ne sont donc pas les époux qui se marient : on les marie. Les chefs des deux familles concluent l'affaire ensemble. Sans doute, au moment de la célébration du mariage, le consentement de la jeune fille est officiellement requis : mais il ne semble pas qu'en réalité elle le puisse refuser ; du moins n'en connaissons-nous pas d'exemple. On s'explique, dès lors, les railleries que Sénèque et saint Jérôme lanceront plus tard contre cette institution qui

enchaîne l'un à l'autre deux êtres qui ne se connaissent même pas : « On ne peut choisir sa femme, il faut la garder telle quelle. Si elle est irascible, sotte, laide, orgueilleuse, si elle sent mauvais, nous ne savons ses défauts qu'après la noce. Un cheval, un âne, un bœuf, un chien, une marmite, une chaise, une coupe, un pot de terre, ne s'achètent qu'après examen. Il n'y a que la femme qu'on ne montre pas; elle n'aurait qu'à déplaire avant d'être prise[1] ! »

Ces protestations satiriques ont été reprises souvent, dans toutes les sociétés où le libre choix de deux volontés n'est pas la base du mariage. Mais, quand il s'agit de Rome, il ne faut pas prendre au pied de la lettre la comparaison qu'elles supposent entre l'acquisition d'une femme et celle d'un objet mobilier ou d'un animal. Il y a des peuples chez lesquels on achète une femme comme on achète un esclave ou une bête de somme ; mais à Rome il en est tout autrement, même aux temps les plus reculés que nous puissions atteindre. D'abord la femme est dotée, et non pas vendue, ce qui ne laisse pas que d'établir une notable différence. En outre, de ce qu'elle ne se marie pas librement, il ne

1. Sén., *De matrim.* (ap. Hier., *Adv. Iovinian.*, I).

s'ensuit pas qu'elle soit privée de toute liberté dans le mariage. On s'y est quelquefois trompé : sous prétexte que le même mot désigne la puissance du chef de famille sur sa femme, sur ses enfants, sur ses esclaves et sur ses biens, sous prétexte que la femme est « dans la main » de son mari, *in manu mariti*, on l'a crue complètement asservie par le pacte nuptial. Cela n'est qu'à moitié vrai Sans doute la femme appartient à son mari, comme, étant fille, elle appartenait à son père, dont les droits sont pour ainsi dire transportés à l'époux. Elle n'héritera plus de son père ; elle ne participera plus au culte de sa famille originelle ; elle perdra même son nom, pour prendre celui de son mari ; elle deviendra en quelque sorte « la fille » de celui-ci, *filiae loco*. Mais elle ne sera pas désarmée devant lui. Il ne pourra la punir qu'assisté du tribunal familial tout entier (du moins pour les peines graves). Il ne la répudiera que dans des cas strictement déterminés (si elle est coupable d'empoisonnement, d'adultère, de supposition d'enfant, ou d'usage de fausses clefs). S'il la répudie sans qu'elle ait commis une de ces fautes, ou s'il cède à quelque autre les droits qu'il a sur elle, il sera puni, non seulement par

la restitution de la dot, mais par la sanction la plus terrible que connaisse la société romaine primitive, une sanction religieuse : il sera dévoué aux dieux infernaux, *sacer esto*. La femme est donc bien, si l'on veut, la propriété de l'époux, mais une propriété d'un genre spécial, dont on ne peut ni se défaire à volonté, ni abuser librement, parce qu'elle est préservée par des interdictions légales ou sacrées.

Et ceci nous amène à concevoir comme il sied le mariage romain primitif : ce n'est ni une union sentimentale, ni un contrat d'acquisition, c'est une initiation religieuse. Beaucoup plus tard, dans le *Digeste*, le jurisconsulte Modestinus en donnera cette définition admirable : « le mariage est l'union de l'homme et de la femme, leur association pour toutes les choses de la vie, leur mise en commun de tout droit divin ou humain », *coniunctio maris et feminae et consortium omnis uitae, diuini et humani iuris communicatio*. Mais à l'époque la plus ancienne, c'est le « droit divin » surtout qui importe. L'effet du mariage est d'introduire au foyer du mari une femme qui sera sa compagne dans les actes du culte domestique, et qui, chose plus essentielle encore, assurera la perpétuité de

ce culte par les enfants qu'elle mettra au monde. Un acte qui a des conséquences religieuses d'une si haute gravité ne peut être lui-même qu'un acte religieux, et, de fait, tous les détails de la célébration du mariage sont autant de rites d'une cérémonie sacrée. Les preuves en sont innombrables ; j'en citerai seulement quelques-unes. Comme tous les actes du culte, le mariage est interdit à certains jours, en particulier aux jours où l'on redoute l'influence maléfique des morts (les Lémuries, les *dies parentales*, les trois jours où est censée ouverte l'entrée des enfers). La fête s'ouvre par une prise d'auspices, se continue par une prière, puis par un sacrifice, et se termine par la manducation d'un gâteau sacré. La toilette même de la fiancée est soumise à des obligations rituelles : elle doit porter une robe d'une certaine couleur, — blanche, — et d'un certain tissu, — un tissu à fils verticaux ; elle doit avoir la tête couverte d'un voile, analogue à celui qui est en usage dans les purifications ou les initiations aux mystères [1] ; et sous ce voile, les bandelettes qui ornent son front, — ces mêmes bandelettes qui sont les signes consacrés des prêtresses ou des victimes offertes

1. Cf. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, p. 299.

aux dieux, — partagent ses cheveux en tresses dont le nombre n'est pas laissé à son libre choix; il y en a six, nombre mystique et divin... Je n'insiste pas là-dessus, la nature religieuse de la cérémonie nuptiale ayant été admirablement mise en lumière dans la *Cité antique* de Fustel de Coulanges, et reconnue également par tous les historiens. La chose n'a d'ailleurs rien d'étonnant, ni rien qui soit propre à Rome : l'incompréhensible serait qu'en une société primitive le mariage n'eût pas été essentiellement religieux.

Voici au contraire un trait qui ne se rencontre pas chez tous les peuples, et qui, si je ne me trompe, n'a pas été bien nettement signalé jusqu'ici. Un acte religieux, — un sacrifice, une offrande, une prière, — s'adresse en général à un seul dieu, ou à un groupe de divinités strictement déterminé. Par exemple, en prenant dans un sens rigoureux la théorie de Fustel de Coulanges, on devrait s'attendre à ce que tout, dans le mariage, gravitât autour de la divinité du foyer ; et précisément Fustel, un peu trop systématiquement préoccupé du culte domestique, de l'adoration du feu et des ancêtres héroïsés, n'a guère vu dans la cérémonie nuptiale que ce

qui pouvait s'y rapporter. Mais, quand on examine sans parti pris les divers rites du mariage romain, on voit qu'ils concernent des divinités assez différentes les unes des autres, et que par suite ils forment un ensemble assez complexe. Peut-être étaient-ils plus homogènes à l'origine; mais, aussi haut que nous pouvons remonter, la fête conjugale nous apparaît comme un composé de plusieurs cultes, entre lesquels la synthèse a dû se faire de bonne heure, puisque nous n'apercevons aucun vestige d'un état de choses plus ancien.

Pour nous en rendre compte, suivons, heure par heure, la journée d'une fiancée romaine, en tâchant d'expliquer chacun des actes qu'elle accomplit.

J'ai parlé tout à l'heure du *flammeum*, du voile qu'elle met sur sa tête le matin de la cérémonie ; ce voile, comme le nom l'indique, est d'une couleur qui se rapproche du rouge[1]. Déjà, la veille au soir, elle a enfermé ses cheveux dans une résille rouge également, *reticulum*. Le rouge n'est pas la couleur la plus habituellement exigée dans les cérémonies du culte ; ce serait

1. Dans l'Église arménienne, les fiancés sont encore couverts d'un voile rouge.

plutôt le blanc : mais il y a un dieu tout au moins à qui cette couleur est consacrée, c'est le dieu Mars[1]. Il peut sembler étrange de prononcer son nom à propos du mariage, parce que, dans les classifications qui, à une époque postérieure, ont essayé de mettre un peu d'ordre parmi les traditions mythologiques, Mars a été, si j'ose dire, étiqueté « dieu de la guerre ». Mais à l'origine, s'il est « dieu de la guerre », il est bien autre chose encore : dieu de l'agriculture, dieu de la fécondité, etc.; les attributions des différentes divinités ne sont pas encore réparties avec cette rigueur artificielle qui sera de mise plus tard. Chez les Sabins, c'est-à-dire dans une des races qui ont contribué à former la population ancienne de Rome, Mars était vénéré comme le dieu du mariage, et son union avec la déesse Nerio était regardée comme le prototype des unions humaines : Tite-Live

1. C'est en ce sens qu'il faut interpréter l'usage de l'étendard rouge élevé au Champ de Mars pour réunir l'armée romaine. L'emploi d'un morceau d'étoffe d'une couleur déterminée est, chez tous les peuples primitifs, un des moyens usuels pour proclamer le « tabou », la consécration d'un lieu. Hisser l'étendard rouge, c'était déclarer que la plaine se trouvait vouée au dieu Mars pour l'accomplissement d'un acte qui, politique ou militaire, était avant tout religieux. — Nos révolutionnaires, en acclamant le drapeau rouge, ne se doutent pas de sa signification primitive.

y fait allusion dans la prière qu'il fait prononcer par Hersilia, l'épouse de Romulus, lors de l'enlèvement des Sabines. Il n'y a donc nulle invraisemblance à supposer que la résille rouge et le *flammeum* sont des indices d'une adoration de Mars.

Les cheveux de la jeune femme, ai-je dit aussi, sont partagés en six tresses : mais ils ne sont pas peignés à l'aide d'un instrument ordinaire. On s'est servi ce jour-là d'un fer de lance aiguisé en forme d'aiguille, la *hasta caelibaris*. On a beaucoup écrit, dès l'antiquité, sur ce fer de lance : certains auteurs ont prétendu qu'il devait, pour avoir toute sa valeur, être retiré du corps d'un gladiateur frappé mortellement, ce qui est évidemment une superstition de la basse époque, greffée sur un usage très ancien. De cet usage même, on a donné des raisons multiples : la femme doit être aussi intimement unie à son époux que la lance au corps du blessé ; les femmes sont consacrées à Junon, de Cures (*quiris* signifiant lance); la femme doit enfanter des enfants courageux ; la lance symbolise le commandement, et le mari commande à la femme[1]. Parmi ces explications, il faut na-

1. Prisc., p. 631 P.

turellement éliminer celles qui, par leur caractère abstrait et philosophique, s'écartent de l'esprit des religions primitives. En réalité la *hasta caelibaris* est un signe de consécration à la *Juno hastata* dont nous parlent d'autres textes, Junon jouant d'ailleurs un rôle essentiel dans toute la cérémonie conjugale.

Outre le *flammeum* et les bandelettes, la parure de la fiancée comporte encore une couronne de fleurs, lesquelles ont dû être cueillies de sa propre main. Ce serait mal connaître les habitudes de ces époques reculées que de voir, dans cette dernière prescription, un symbole de la simplicité exempte de luxe qui sied à une jeune femme. On se tromperait également en croyant que la couronne de fleurs n'est qu'une parure. Les fleurs, comme les arbres, comme certains animaux et certaines pierres, sont des objets sacrés. S'en couvrir est donc un moyen de se sanctifier, de se conférer à soi-même une dose plus élevée de force surnaturelle; et c'est pourquoi il faut que la jeune fille ait cueilli elle-même ces fleurs : en passant par l'entremise d'une main étrangère, elles perdraient un peu de leur efficacité mystique.

Ainsi ornée, la fiancée sort de la chambre

virginale, et est amenée à son futur époux. Elle lui est amenée, non par son père ou sa mère, mais par une matrone appelée *pronuba*. Ce mot est significatif : c'est une des épithètes de Junon. La matrone est donc ici une prêtresse, on peut même dire une incarnation de Junon. — Il faut que cette matrone, pour être apte à remplir son office, n'ait été mariée qu'une seule fois : reconnaissons là tout autre chose qu'une vague préférence sentimentale ; ne nous bornons même pas à dire, comme on l'a fait, que l'intervention d'une veuve remariée serait un présage fâcheux pour l'avenir du nouveau couple; il y a ici quelque chose de plus. Suivant les anciens, les secondes noces sont une déchéance : une femme mariée plusieurs fois est, si l'on peut dire, « disqualifiée » pour jouer un rôle religieux. La *pronuba* doit être *uniuira* comme la vestale doit être vierge, comme le *rex sacrorum* doit être patricien : ce sont des conditions d'intégrité requises pour exercer un sacerdoce. — En présence de cette *pronuba*, la fiancée donne sa main au jeune homme, et ceci encore est un acte rituel. La main droite est le symbole matériel de la foi, à telles enseignes que *dextra* et *fides* sont souvent synonymes

dans les formules archaïques. Cette idée de la valeur sacrée de la main, — idée dont la légende de Mucius Scaevola est une lointaine déformation, — se retrouve, moins altérée, dans les rites nuptiaux qui ont persisté jusqu'à nos jours.

Aussitôt après la *dextrarum iunctio*, le prêtre qui, dès le matin, a pris les auspices adresse une prière à certains dieux, et les fiancés leur offrent des fruits en même temps. Quels sont ces dieux ? Plutarque cite Jupiter, Junon, Vénus, Diane, et la Persuasion ; mais c'est là une formule liturgique de date récente, qui décèle l'influence des cultes grecs[1]. Plus anciennement, on invoquait Jupiter, Junon, la Terre[2], Picumnus et Pilumnus. La présence de Jupiter dans cette liste se comprend sans peine, non seulement parce que c'est le dieu souverain, mais parce que Jupiter, époux de Junon, participe à son rôle de protection nuptiale. L'hommage rendu à la Terre (ou à Cérès) a son analogue en Grèce, où Déméter préside aux unions conjugales[3] : peut-être y a-t-il là une as-

1. Il n'est pas sûr que la Persuasion ait jamais été adorée à Rome comme en Grèce.

2. Plus tard Tellus fut remplacée par Cérès.

3. Virgile, en mettant l'union de Didon et d'Enée sous la pro-

similation confuse entre la fécondité terrestre et la fécondité humaine ; d'ailleurs, chez un peuple agricole, la déesse Terre a dû être une des divinités primordiales. Picumnus et Pilumnus nous sont fort mal connus : à un certain moment, ils ont été des dieux agricoles, eux aussi, le dieu des engrais et celui du pilon à broyer le grain ; mais auparavant ils semblent bien avoir été des dieux-oiseaux, le pivert et la huppe, et à ce titre la mention qui en est faite le jour des noces rattacherait les rites nuptiaux à de très vieux cultes totémiques.

Tout à l'heure nous trouvions une oblation non sanglante ; voici maintenant un sacrifice : les futurs époux immolent un bœuf ou un porc. Il paraît bien que cette coutume s'est introduite à une date relativement récente, et cela s'accorde avec l'évolution qu'on a cru remarquer dans la religion romaine en général : d'abord champêtre et inoffensif, elle n'aurait revêtu un caractère sanglant que plus tard, au contact des Etrusques ; c'est alors, par exemple, que l'haruspicine aurait remplacé l'inspection du vol des oiseaux. Mais tout cela est assez

tection de Junon, Apollon, Bacchus et Cérès, combine le culte grec et le culte latin.

hypothétique, et en tout cas le sacrifice, s'il est postérieur à l'oblation végétale, ne l'a pas fait disparaître ; il s'y est juxtaposé, rendant ainsi plus complexe l'accomplissement de la cérémonie totale.

Vient ensuite le repas chez le père de la femme, repas qui, dans la suite, est devenu une pure et simple réjouissance, mais qui, au début, était certainement un festin sacré. Et après ce repas, c'est-à-dire très tard dans la journée, à la tombée de la nuit, la femme est conduite chez son mari. C'est la seconde partie de la fête, la *domum deductio*, dont bien des détails sont pour nous énigmatiques. Quelle est, par exemple, la vraie nature des « vers fescennins », de ces vers si libres, et même obscènes, que l'on chantait en accompagnant le cortège ? Il est à peu près sûr que leur nom vient de *fascinum*, et non, comme l'ont prétendu des grammairiens latins, de la ville étrusque de Fescennia ; mais cette étymologie laisse encore le champ libre aux conjectures : ces chants se rapportaient-ils à la fécondité, ou à la puissance magique, au « mauvais œil », dont le nom latin, *fascinatio*, dérive du même mot ? — Qu'était, d'autre part, ce cri de *talasio* ou *talassio* que

l'on poussait à fréquentes reprises ? Les érudits anciens ont accumulé là-dessus les hypothèses saugrenues ; il y en a même un qui reconnaît dans cette exclamation purement latine un dérivé du grec θάλασσα ! — Pourquoi enfin jetait-on des noix sur le passage de la noce ? parce que les noix, dit l'un, servent aux jeux des enfants, et qu'en les jetant, on marquait que les époux sortaient de l'enfance pour entrer dans la vie sérieuse : explication beaucoup trop savante pour être primitive. Selon d'autres, les noix seraient un symbole de fécondité ; selon d'autres encore, ce serait une nourriture destinée à apaiser la faim des mauvais esprits qui rôdent sans cesse, et à conjurer par là leur malice. Cette dernière vue a l'avantage de s'accorder avec les superstitions populaires encore vivaces en d'autres pays. Mais pourquoi des noix plutôt que d'autres aliments ? Il est bien possible qu'il faille reconnaître ici un vestige du culte du noyer, — de même que les torches portées par les enfants pour éclairer le jeune couple, (torches qui sont des branches de pin à l'exception d'une, formée par un rameau d'aubépine), nous révèlent la valeur religieuse de ces arbres ou arbustes.

En arrivant à la maison qui désormais sera sa demeure, la fiancée commence par rendre à la porte de cette maison un hommage qui nous paraît assez singulier : elle enduit les montants de cette porte, ou d'huile, ou de graisse de loup ou de porc, et les frotte avec de la laine. Rappelons-nous que la porte, comme le foyer, comme le pilier, est dans les civilisations primitives l'objet d'un véritable culte, et nous comprendrons alors ce geste bizarre. Il se peut aussi qu'on doive tenir compte des substances qui y sont utilisées : user de graisse de loup ou de porc pour oindre un objet, c'est le consacrer en quelque sorte au loup et au porc, qui sont deux animaux sacrés dans la Rome primitive. — Je ne sais si l'on ne doit pas expliquer par la raison que j'invoquais tout à l'heure le rite qui a été tant de fois commenté, et qui veut que la nouvelle épouse soit soulevée par son mari pour franchir le seuil. Les uns ont vu là un symbole de la pudeur de la jeune fille, qui ne doit pas avoir l'air de venir librement chez un homme ; d'autres, une survivance du mariage par enlèvement ; d'autres, une précaution pour que la femme ne heurte pas du pied le seuil de la maison, ce qui serait de mauvais présage. Ne pour-

rait-on pas dire que le seuil est sacré comme la porte, que seuls les initiés peuvent le toucher impunément, et que la jeune femme, encore profane par rapport à la religion de son mari, ne peut s'exposer à ce contact sans commettre un sacrilège ?

C'est en effet auprès du foyer de l'époux qu'elle va recevoir l'initiation définitive : on lui présente l'eau et le feu, l'eau lustrale et le feu domestique, objets d'une telle importance religieuse que, chez les Romains, excommunier quelqu'un, c'est lui interdire l'eau et le feu. Et enfin, assis sur deux sièges jumeaux, qui sont recouverts d'une toison de brebis, les mariés mangent ensemble le gâteau de farine d'épeautre qui donne son nom à la *confarreatio*. Nous retrouvons là, d'une part, le sacrifice du mouton, rite pastoral, et d'autre part la manducation solennelle du pain, rite agricole, les deux formes d'oblation que nous avons observées un peu plus haut, et dont l'union se manifeste sans cesse dans la religion romaine.

Nous n'irons pas plus avant, et nous négligerons les divinités d'une espèce hardiment naturaliste qui président à l'union charnelle. Même en les laissant dans l'ombre, que de dieux dif-

férents, et que d'objets divins nous avons déjà rencontrés ! Culte des grands dieux qui nous sont connus par la mythologie, Junon, Jupiter, Mars, Cérès ; culte des animaux, loup, bœuf, porc, mouton, oiseaux ; culte des plantes, fleurs et fruits, épis de blé, noyer, pin, aubépine ; culte des choses inanimées, seuil ou porte : toutes les parties de la religion romaine sont représentées dans cette cérémonie. Et cela, d'après les idées du temps, lui imprime une marque éminente. Un acte auquel sont associées toutes les forces du monde divin, acquiert de ce fait un prestige tout à fait auguste et une puissance sanctifiante d'une intensité incomparable. Plus l'analyse nous fait apparaître le caractère composite des rites nuptiaux, plus nous comprenons quelle devait en être, aux yeux des Romains, l'efficacité sacrée.

Ajoutons que l'Etat les revêt de son autorité. Dans la *confarreatio*, ce ne sont pas des prêtres quelconques qui prennent les auspices, c'est le Grand Pontife et le Flamine de Jupiter, c'est-à-dire ceux qui exercent deux des sacerdoces publics les plus importants. D'autre part, la *dextrarum iunctio*, qui traduit le pacte de consentement mutuel, a lieu devant dix témoins, qui

représentent les dix subdivisions du patriciat : par l'entremise de ces témoins, c'est la société patricienne entière qui assiste au mariage de deux de ses enfants, l'enregistre, le sanctionne. Enfin, si la *confarreatio* proprement dite s'accomplit au foyer, qui est comme le temple de la famille, elle est précédée de sacrifices qui se célèbrent dans les temples de la cité. Le mariage n'est donc pas chose strictement domestique et privée ; l'Etat, y ayant un intérêt, y prend une part directe. Ainsi s'accroît encore la « majesté » de l'union contractée dans de telles conditions : rien ne lui manque des consécrations religieuses ni des investitures sociales ; elle a autour d'elle, comme garants, tous les dieux et tous les hommes.

II

Cette dignité éminemment vénérable du mariage par *confarreatio* est la cause de l'espèce d'attrait qu'il exerça sur les classes inférieures, et qui se traduisit par la création d'autres types conjugaux. La *confarreatio*, comme on l'a vu, était le privilège des patriciens, les seuls qui eussent une religion domestique, un culte du

foyer et des ancêtres. Les unions plébéiennes ne pouvaient avoir le même caractère sacré. Aussi les patriciens professaient-ils envers elles le dédain le plus superbe : ce n'étaient, suivant eux, que des accouplements formés au hasard, comme ceux des bêtes, *conubia promiscua*, *more ferarum*. Les plébéiens acceptaient du reste cette opinion insultante : de bonne foi, ils se croyaient inférieurs sur ce point comme sur tous les autres ; les rites dont les nobles gardaient le monopole et entretenaient le mystère leur inspiraient un respect apeuré. Quand ils commencèrent à forcer les portes de la cité, ils souffrirent de cette déchéance ; ils voulurent rivaliser avec ceux qui les avaient si insolemment méprisés, avoir, eux aussi, des mariages réguliers, *iustae nuptiae*. Il ne leur était pas licite d'employer la *confarreatio :* ils eurent donc recours à des équivalents approximatifs. Ce qu'il y avait de plus auguste dans la vieille société romaine, après les rites religieux, c'était le droit de propriété, qui d'ailleurs, tout à fait au début, était placé lui aussi sous la sauvegarde de la religion. On appliqua au mariage la procédure suivie pour l'acquisition de la propriété, ou plutôt les procédures, car il y en avait deux :

on pouvait devenir propriétaire par achat ou par usage, et de même on put acquérir la puissance maritale par achat ou par usage. Dans le premier cas, celui de la *coemptio*, le père de la jeune fille faisait à l'époux une vente fictive de son autorité paternelle, et cette vente, comme celle des biens ordinaires, se consommait par les formalités requises, par la monnaie et le poids, *per aes et libram*, avec l'entremise d'un arbitre ou *libripens*, et en présence de témoins en nombre déterminé. Dans le second cas, celui de l'*usus*, la femme devenait la propriété de son mari par un an de cohabitation. Par l'un ou l'autre de ces deux moyens, l'époux acquérait la *manus*, qui, dans la *confarreatio*, résultait immédiatement de l'acte religieux. Il pouvait y avoir d'ailleurs, et il y eut effectivement, des mariages sans acquisition de la *manus*, mais les deux types que je viens de décrire sont intéressants parce qu'ils révèlent un effort pour s'approcher de la *confarreatio* aussi près que cela est possible pour des non-patriciens, pour des profanes. Cette intention s'affirme également dans la ressemblance des cérémonies extérieures. Ceux qui se marient par *coemptio* ou par *usus* sont obligés, cela s'entend, de renoncer à ce qui est la

partie essentielle de la *confarreatio*, la manducation en commun du gâteau d'épeautre ; mais, à part cela, — et à part une diminution dans le nombre des témoins[1], — la fête conjugale se déroule suivant la même formule. Ces deux variétés de mariage ont beau être d'origine plébéienne et laïque, — laïque en ce sens que le droit de l'époux n'y résulte pas de l'accomplissement d'un rite : — malgré cela, on met une sorte de point d'honneur à les calquer, aussi fidèlement qu'on le peut, sur le mariage religieux et patricien.

Assez vite, d'ailleurs, cette répartition des divers types matrimoniaux entre les diverses classes sociales cesse de subsister : non pas que les plébéiens soient admis à la *confarreatio* (cela serait un sacrilège), mais ce sont les patriciens qui recourent à la *coemptio* et à *l'usus*. La *confarreatio* reste patricienne de nature : seulement elle n'existe plus ; elle devient chaque jour plus rare ; à l'époque classique, ce n'est guère qu'un vague souvenir. Lorsque le patriciat perd son vieil esprit conservateur et religieux, il renonce à ce rite, que ses voisins lui

1. Cinq témoins dans la *coemptio* au lieu de dix dans la *confarreatio*.

enviaient comme un honneur, et qui lui pèse, à lui, comme une charge. C'est que la *confarreatio*, malgré tout, se distingue un peu des autres formes conjugales ; elle s'en distingue par des traits qui la rendent plus gênante : elle est plus solennelle, plus compliquée, et surtout elle produit des effets plus durables, presque indélébiles. — Nous touchons ici à la question du divorce, une de celles sur lesquelles les historiens de Rome ont émis le plus d'opinions divergentes.

On a souvent répété, sur la foi d'un texte assez obscur d'Aulu-Gelle, que le premier divorce avait été celui de Sp. Carvilius Ruga, vers l'an 230 avant notre ère. Rien n'est moins certain : il semble qu'en réalité Carvilius Ruga soit simplement le premier qui ait réussi à divorcer sans rendre la dot, ce qui fait honneur à son ingéniosité, mais ce qui ne tranche pas la question. Cicéron cite une disposition de la Loi des XII Tables relative au divorce. Avec Plutarque, nous remontons encore plus haut : à l'en croire, une loi de Romulus aurait autorisé le mari à répudier sa femme dans des cas déterminés, et beaucoup d'historiens en ont conclu que la législation primitive, celle que

symbolise pour nous le nom du fabuleux Romulus, admettait le divorce lorsque la femme s'était rendue coupable de certaines fautes. C'est peut-être discutable, et voici qui me met en défiance. Dans le droit que nous connaissons, le Flamine de Jupiter, qui doit être issu d'un mariage par *confarreatio*, ne peut pas répudier son épouse : n'est-ce pas une survivance restreinte d'une prohibition jadis plus générale ? Quoi qu'il en soit, si, à l'époque primitive, le mariage religieux n'a pas été indissoluble, du moins a-t-il été très difficile à dissoudre. Non seulement il fallait que la femme eût commis des délits caractérisés, non seulement il fallait que le mari eût pour lui l'approbation du tribunal domestique, mais il y avait, pour sortir de cette union comme pour y entrer, une cérémonie obligatoire, la *diffarreatio*. En quoi consistait-elle? nous l'ignorons ; le terme indique qu'elle était l'inverse du rite nuptial, et nous savons qu'elle était accompagnée de formules liturgiques « effrayantes, étranges, et odieuses », d'une sorte d'imprécation ou d'anathème. Pour des imaginations naïves, un moyen aussi impressionnant devait paraître très dangereux à utiliser, et l'on ne devait y recourir qu'en cas de nécessité

extrême. Les facilités de rupture sont bien plus grandes dans la *coemptio* et l'*usus*. Le mari qui a acheté fictivement sa femme n'a qu'à la revendre fictivement, sans mettre en jeu l'appareil imposant et terrible de la religion. Dans l'*usus*, c'est encore plus simple : pour peu que la cohabitation ait été interrompue pendant trois nuits par an, la femme ne tombe pas « dans la main » de son mari, et par conséquent il est aisé de lui rendre une liberté qu'elle n'a pas même perdue. On comprend que des patriciens chez lesquels s'est affaibli le sens de la tradition familiale, qui ne subordonnent plus comme autrefois leurs goûts personnels à l'intérêt de leur maison, soient tentés de préférer ces formes de mariage plus commodes, moins menaçantes pour leur indépendance.

Autre différence. Dans les premiers temps de l'histoire romaine, si quelques textes nous parlent de la faculté de répudiation pour le mari, rien ne nous dit que la femme ait possédé le même droit. Cela se comprend. L'acte religieux l'a à la fois associée et subordonnée à son mari : les droits que cet acte a pu lui conférer ne sauraient être invoqués par elle contre l'union qui en est résultée. Elle est légitimement fondée,

tant qu'elle ne s'est pas exposée à la déchéance par sa propre faute, à réclamer la persistance du mariage : rien ne l'autorise à en demander la dissolution. — Dans la *coemptio*, au contraire, le père qui a « vendu » sa fille peut poursuivre la rescission de la vente ; et par analogie, si la femme est sortie de tutelle avant son mariage, la même faculté lui est reconnue. Dans l'*usus*, le bénéfice du *trinoctium* peut être exploité aussi bien par la femme que par le mari. En fait, à partir du moment où ces deux espèces de mariage prévalent sur l'antique *confarreatio*, les divorces se multiplient, mais l'initiative semble venir surtout des femmes. Les maris, même ceux qui se plaignent le plus de la vie conjugale, comme ceux que nous voyons dans les comédies de Plaute, aiment encore mieux garder leur femme pour garder la dot. Les femmes, par contre, ont sans cesse à la bouche le mot de divorce : dès qu'on résiste à leurs caprices, elles songent à ce remède devenu si banal ; et tantôt, par une sorte de chantage, elles terrorisent et asservissent leurs maris ; tantôt elles passent des paroles aux actes, et les unions se défont aussi aisément qu'elles se sont faites. A la fin de l'époque républicaine,

on divorce à volonté, pour n'importe quel motif. Autant le vieux mariage religieux s'était montré, sinon indestructible au sens strict du mot, du moins solide et résistant dans la plupart des circonstances, autant les formes nouvelles qui en ont bien conservé l'apparence extérieure, mais non le principe essentiel et la croyance fondamentale, s'avouent impuissantes à arrêter le flot de la fantaisie individuelle et de la sensualité débordante.

Il est superflu de rappeler ici les plaintes et les sarcasmes qu'a fait naître cette épidémie de divorces. Tout le monde a entendu citer les exemples typiques de la fille de Cicéron et de celle d'Auguste, trois fois mariées l'une et l'autre. Tout le monde se souvient des vers de Juvénal contre les femmes qui trouvent le moyen d'avoir huit époux en cinq ans, de la boutade où Sénèque prétend que les femmes désormais comptent les années non plus par les noms des consuls, mais par ceux de leurs maris. Je me demande même si tout cela n'est pas trop connu. A répéter complaisamment ces bons mots et ces anecdotes amusantes, ne risquons-nous pas de prendre une idée inexacte de la société romaine ? Il y avait certainement, à

l'époque de César, d'Auguste et de Tibère, beaucoup d'hommes et de femmes, — de femmes surtout, — qui usaient du divorce à cœur joie. Mais il y avait aussi de bons maris et de bonnes épouses. Seulement, ceux-là, nous les ignorons, et nous ne pouvons pas ne pas les ignorer. Les historiens ne nous parlent des faits de la vie privée que lorsqu'ils font un bruit exceptionnel; ils n'interrompraient pas leur récit pour nous parler de ménages tranquilles et réguliers. Les avocats ne nous entretiennent, par définition, que des gens qui ne s'accordent pas entre eux et qui se reprochent mutuellement des fautes plus ou moins scandaleuses. Les moralistes et satiriques, de leur métier, sont portés à voir surtout le mal pour pouvoir le flétrir ou le railler. Les braves gens, comme les peuples heureux, n'ont pas d'histoire ; c'est à peine si de temps en temps un hasard les fait sortir de l'ombre et nous remémore leur existence. Il faut saisir avec empressement ces rares occasions, et c'est ce que je voudrais faire pour quelques textes où il me semble que nous voyons assez bien la persistance, en un siècle corrompu, de l'ancienne et forte conception du mariage.

L'un de ces textes nous est fourni par un

poète chez qui l'on ne s'attendrait guère à le trouver, étant donnée sa réputation de sensualité licencieuse : c'est l'épithalame composé par Catulle pour les noces de Manlius et de Junia[1], fort jolie pièce, d'un rythme gracieux et rapide, remplie de détails pittoresques empruntés aux fêtes conjugales, très souple de ton et très variée d'intérêt. Au début, vient une élégante description du dieu Hymen, que le poète imagine revêtu du costume nuptial, la tête ceinte de fleurs, et ses pieds blancs chaussés de brodequins dorés ; puis un portrait de la jeune fiancée, comparée à « un myrte brillant, aux rameaux fleuris, que les divines hamadryades font croître en le nourrissant d'humide rosée ». Plus loin, nous assistons au contraire à une scène réaliste : ce sont des plaisanteries adressées au mari et à son esclave favori, plaisanteries assez libres, où l'on trouve un écho du « divertissement fescennin », *fescennina iocatio.*

Mais entre les deux, au centre pour ainsi dire du poème, il y a quelques strophes d'un accent tout autre, où l'on sent que le poète a compris tout ce que représente de sérieux, de grave, d'austère même, l'union de deux nouveaux

1. Cat., LXI.

époux. « C'est toi, dit-il à l'Hymen, c'est toi qui amènes entre les mains de l'ardent jeune homme la jeune fille enlevée aux bras maternels... Sans toi, Vénus ne peut jouir d'aucun plaisir avoué par l'honneur ; mais elle le peut si tu le veux : qui oserait se comparer à un dieu comme toi ? Sans toi, aucune maison ne peut se créer d'enfants, aucun père s'appuyer sur une postérité ; mais cela se peut si tu le veux : qui oserait se comparer à un dieu comme toi ? Un Etat qui ne te rend pas de culte ne peut donner des chefs à son territoire ; mais il le peut si tu le veux : qui oserait se comparer à un dieu comme toi ? » On peut reconnaître, dans cette triple invocation, bien autre chose qu'une amplification banale : d'une strophe à l'autre, la pensée du poète devient plus imposante, son horizon s'élargit. Il ne songe d'abord qu'à l'union amoureuse des deux individus, bien que déjà il ait soin d'insister sur la dignité nouvelle qu'elle prend une fois sanctionnée par l'Hymen. Mais bientôt, se rappelant la formule consacrée, qu'on se marie « pour avoir des enfants », *liberum quaerendorum* ou *creandorum causa*, il affirme la haute importance du pacte conjugal, non plus seulement pour Manlius lui-

même ou pour Junia, mais pour la race, pour la tradition dont ils sont les héritiers et les continuateurs : l'individu est ici absorbé dans la famille. Et la famille, à son tour, est absorbée dans la patrie : se marier est un devoir envers l'Etat, auquel il faut fournir les citoyens qui lui sont nécessaires ; ou plutôt le poète ne dit pas « des citoyens », mais « des gouvernants, des dirigeants », *praesides ;* le mot, à cette place, montre très bien le sentiment du devoir en quelque sorte professionnel, encore vivace malgré tout dans l'aristocratie latine.

Vers la fin du poème, cette idée des fins sociales du mariage revient encore, et se mêle de la plus heureuse façon aux exhortations amoureuses. « Il serait plus aisé, dit Catulle aux jeunes époux, de dénombrer les grains de la poussière ou les astres qui étincellent au ciel que de compter vos baisers. Aimez-vous à votre gré, et bientôt donnez-nous des enfants. Il ne faut pas qu'un si vieux nom reste sans enfants; il faut qu'il se renouvelle sans cesse sur la même souche. » Je connais peu de pièces d'une inspiration plus savoureuse que ce chant nuptial, où s'associent tant de fougue passionnée et tant d'élévation morale et patriotique. Et que

ces pensées si nobles, dans un jour de réjouissances surtout mondaines, soient venues à l'esprit d'un poète aussi libre que Catulle, cela prouve, à mon avis, que le souvenir du vieux mariage patricien, des grands intérêts qu'il symbolisait, des vertus qu'il exigeait, n'était pas encore disparu des âmes frivoles de cette époque.

En regard de cette œuvre, pleine de jeune et robuste allégresse, la poésie latine nous offre une image plus triste, mais non moins significative : je veux parler de l'éloge funèbre composé par Properce pour Cornelia, femme de L. Aemilius Paullus, et belle-fille d'Auguste[1]. C'est une des œuvres les plus émouvantes de ce poète. si profond malgré son apparente obscurité ; c'est surtout une de celles qui nous peignent sous le jour le plus respectable les mœurs de la noblesse au début de l'ère impériale. Cornelia est censée parler elle-même, suivant un usage fréquent dans les épitaphes, et plaider sa cause devant le tribunal des enfers. Elle commence, et ceci est très romain et très patricien, par vanter l'illustration de ses aïeux : les Scipions, vainqueurs de Carthage et de Numance, et les Scribonii Libones, « deux maisons, dit-elle, ap-

1. Prop., IV, 11.

puyées sur des titres glorieux ». Mais très vite elle arrive à parler de son mariage. « Bientôt, dès que j'eus quitté la robe prétexte pour les flambeaux de l'hymen, je fus unie à ton lit, Paullus, à ce lit que je ne devais quitter que pour mourir : on lira sur mon tombeau que je fus la femme d'un seul homme. » Elle emploie ici la formule courante de l'épigraphie funéraire, où les *uniuirae* n'oublient jamais de se glorifier de ce titre. « J'en jure par les cendres de mes ancêtres, si vénérables pour Rome, par l'Afrique captive, prosternée aux pieds de leurs statues, par Persée, descendant d'Achille et son rival en courage, et par celui qui brisa les portes de son palais, non je n'ai point souillé les lois de la censure ni fait rougir votre race d'aucune faute ; je n'ai causé nulle honte à vos trophées, au contraire, j'ai été moi-même un modèle dans une famille si glorieuse. Ma vie n'a pas changé, elle est toute sans reproche : j'ai vécu, fière, de la torche nuptiale à la torche funèbre. » Elle rappelle ensuite les enfants qu'elle a donnés à son époux, les honneurs exercés par lui ou par son propre frère. Cette autobiographie donne bien l'idée de ce qu'était alors, au moins à certains foyers, la vie d'une matrone de l'aris-

tocratie, vie toute de probité et de gravité, ennoblie par la mémoire des grands exploits du passé, consacrée à l'accomplissement des devoirs familiaux et à la formation d'une postérité digne des ancêtres, dominée d'un bout à l'autre par la pensée de la race à continuer pieusement.

Tout cela semble-t-il un peu froid, un peu trop orgueilleusement patricien ? ne nous hâtons pas de juger si sévèrement l'âme de la morte. Lorsqu'elle a achevé de rendre témoignage à sa noblesse et à sa vertu, elle se laisse aller à des paroles un peu plus attendries; elle songe à ceux qui sont restés sur la terre, et, dans l'angoisse que lui cause la pensée de leur solitude, elle découvre la profondeur jusqu'alors cachée de son âme d'épouse et de mère. Ses préoccupations affectueuses, d'une infinie délicatesse, rompent l'enveloppe un peu conventionnelle de décorum aristocratique où elle s'était comme enfermée ; son langage n'est plus seulement celui d'une grande dame de Rome ; n'importe quelle petite bourgeoise ou femme du peuple pourrait le tenir aujourd'hui encore à son mari : « Je te recommande ces enfants, gages de notre commune tendresse ; c'est leur

souci qui vit encore dans mes cendres. Père, sois pour eux une mère ; porte à ton cou toute cette troupe de mes petits. Quand tu leur auras donné, parmi leurs pleurs, tes propres baisers, ajoutes-y ceux de leur mère ; toute la maison, maintenant, repose sur toi. Si tu dois gémir, que ce soit en leur absence ; dès qu'ils viendront, sèche tes joues pour tromper leurs embrassements. Contente-toi des nuits où mon souvenir te tourmentera, des songes où tu croiras me voir ; quand tu parleras à mon image, adresse-lui chaque mot comme si elle devait te répondre. Si pourtant un nouveau lit nuptial se dresse en face de la porte, si une marâtre rusée vient s'asseoir à ma place, acceptez, mes enfants, et supportez le mariage de votre père : sa femme s'avouera vaincue par votre douceur. Ne louez pas trop votre mère : comparée à moi, elle prendrait vos libres propos pour des offenses. Si au contraire Paullus se contente du souvenir de mon ombre, s'il attache un tel prix à mes cendres, apprenez dès aujourd'hui à adoucir la vieillesse qui va venir pour lui ; ne laissez pas approcher de lui les soucis du veuvage. »

Cette admirable exhortation présente quelques

traits curieux. On peut noter, par exemple, que Cornelia ne se met pas tout à fait sur un pied d'égalité avec Paullus : elle qui était si fière d'avoir appartenu à un seul homme, elle accepte sans trop de répugnance l'hypothèse que son époux puisse contracter un nouvel hymen. Mais ce qui domine ici, c'est l'intensité de l'affection familiale, le sentiment profondément enraciné que tous ceux qui ont vécu au même foyer, père, mère, enfants, continuent à ne faire qu'un malgré la séparation suprême, — un peu comme dans les vers merveilleux de *Booz endormi :*

> Et nous sommes encor tout mêlés l'un à l'autre,
> Elle à demi vivante, et moi mort à demi.

Cette idée de l'union intime et totale, pour la vie et au delà de la vie, du dévouement plus fort que la mort, est d'autant plus touchante qu'elle s'exprime ici sans aucune emphase, avec un pathétique sobre et voilé. Très romaine par certains côtés, très moderne et presque chrétienne par d'autres, cette belle élégie fait honneur, non seulement au poète qui a traduit cette conception à la fois sévère et douce de l'amour conjugal, mais à la société où il en a puisé l'inspiration.

Properce, dira-t-on, est un poète, et il y a peut-être autant de fiction que de vérité dans le tableau qu'il nous offre. — Mais voici un homme qui n'est pas un poète, pas un « littérateur », et qui nous parle de choses qu'il connaît bien. C'est un grand seigneur du temps d'Auguste, qui a fait graver sur la pierre l'éloge funèbre de sa femme[1]. Ce discours est loin d'avoir la valeur d'art du poème de Properce, mais il nous donne, de la vie conjugale d'alors, une impression à peu près analogue. C'est un très bon ménage que celui auquel la mort vient de mettre fin : il a duré 41 ans, non seulement sans divorce, mais sans le moindre heurt, et le survivant s'en félicite comme d'un privilège assez rare. Il loue les vertus familiales de sa femme : pudeur, obéissance, bonne grâce, souplesse de caractère, assiduité aux travaux domestiques, piété sans superstition, discrétion dans la toilette et modération dans les dépenses. On remarquera en passant combien cette énumération conserve de vestiges de l'époque archaïque ; même le *lanificium* y est mentionné, tout comme à l'époque de Brutus et de Lucrèce. On notera aussi que, comme tout à

1. *Corp. Inscr. Lat.*, VII, 1527.

l'heure chez Properce, la femme est représentée avec des vertus qui sont surtout des vertus, sinon d'esclave, au moins d'inférieure et de protégée ; l'inégalité des sexes est un principe accepté avec autant de franche simplicité par les maris et par les femmes. Vient ensuite une allusion aux rapports de la femme avec la famille de son mari : celui-ci la remercie de la douceur qu'elle a témoignée à sa belle-mère, et il y insiste assez pour nous faire supposer que ce n'était pas très commun. Cependant il ajoute que ces mérites dans la vie domestique ne lui appartiennent pas en propre : ce sont les qualités communes de toutes les matrones qui veulent avoir bonne renommée.

Que trouve-t-il donc qui ait été le privilège exclusif de celle qu'il a perdue ? Des choses qui nous paraissent assez inégalement importantes, et d'abord une à laquelle il a l'air d'attacher beaucoup de prix. Cette femme, qui avait la libre disposition de sa dot, en a abandonné l'administration à son époux ; ils ont mis en commun tous leurs biens. Ils l'ont fait d'ailleurs sans esprit de lucre, le mari engageant même son patrimoine pour doter des jeunes filles parentes de sa femme. C'est lui qui le dit, et on sent

qu'il n'est pas fâché de le dire. Mais s'il a le tort de le dire un peu trop haut, il a eu le mérite de le faire, et tout cet exposé financier, un peu long, a au moins l'avantage de faire revivre à nos yeux la gestion budgétaire d'un ménage romain, gestion où il entre tout ensemble beaucoup de sens pratique et beaucoup de solidarité.

Brusquement, cette vie si calme et si bien ordonnée est bouleversée par la terrible crise politique des guerres civiles. Le mari embrasse le parti de Pompée ; sa femme apaise tant qu'elle peut son zèle imprudent, pas assez cependant pour le préserver de la catastrophe imminente. Il est proscrit par les triumvirs. Elle le fait cacher, va prier en sa faveur un des triumvirs, Lépide, en est fort mal reçue, est repoussée brutalement par ses gardes du corps, réussit tout de même à le faire souscrire à la grâce qu'Octave a accordée de son côté. Cette partie du discours, qui met bien en relief l'héroïsme de l'épouse défunte, est intéressante surtout pour l'histoire des événements publics.

Ce qui suit concerne davantage l'histoire des mœurs. Après le rétablissement de l'ordre, les deux époux reprennent leur vie tranquille,

mais un gros chagrin les assombrit ; ils vont vieillir sans enfants. « Alors » (je laisse la parole au mari), « désespérant d'être féconde et te désolant de me voir sans postérité, ne voulant pas qu'en te gardant comme femme je perdisse tout espoir de descendance, et que cela me rendît malheureux, tu as parlé de divorce. Tu as dit que tu laisserais la maison s'ouvrir à une autre épouse plus heureuse. Ta seule intention était, dans ton dévouement bien connu, de me chercher toi-même un parti digne de moi. Tu affirmais que tu regarderais mes enfants comme les tiens, que tu ne séparerais pas nos deux fortunes jusqu'ici confondues, mais que je continuerais à en avoir la direction, et toi, si je le voulais, l'administration; que tu ne te distinguerais et ne t'isolerais en rien de la vie commune, et que tu me rendrais tous les devoirs et toute l'affection d'une belle-mère ou d'une sœur. » Voilà une proposition qui nous semble aussi héroïque que la démarche auprès de Lépide! On a souvent discuté de nos jours sur les différentes espèces et les différents motifs du divorce, pour cause grave ou légère, pour sévices ou pour incompatibilité d'humeur; mais je ne crois pas qu'on ait eu à envisager ce cas

particulier, le divorce par dévouement. Il y a bien eu des déclarations analogues dans le discours officiel de Joséphine en 1809,... seulement elles lui étaient imposées par Napoléon. Ici, au contraire, le mari, loin de suggérer à sa femme cette abnégation, la refuse et même s'en fâche : « Je fus, il faut que je l'avoue, si bouleversé, que j'en fus comme hors de moi ; j'eus horreur de ton projet, et pus à peine me ressaisir. Quoi ! parler de séparation avant que la loi ne nous en fût imposée par le destin !... Mais non ! tu es restée auprès de moi, je ne pouvais consentir à ton dessein sans me déshonorer et sans être aussi malheureux que toi. »

Cet assaut de générosité entre les deux époux, si pathétique qu'il soit, n'est pourtant pas invraisemblable. Etant donnée l'importance que les anciens attachaient à la perpétuité de la famille, l'horreur que leur causait l'*orbitas* (l'état de l'homme qui vieillit sans enfants), il est naturel qu'une femme dévouée et soucieuse du bonheur de son mari, un peu disposée d'ailleurs, comme nous l'avons vu, à se considérer comme sa servante, ait songé à lui offrir cet extrême et douloureux sacrifice. Deux ou trois siècles plutôt, le mari l'aurait sûrement

accepté, et, à cette époque même, bien d'autres l'auraient provoqué spontanément. Mais, dans le cas présent, un autre sentiment entre en conflit avec le désir de progéniture, un sentiment très antique lui aussi par ses origines, celui du mariage indissoluble. D'un côté comme de l'autre, le don de soi à autrui est sans réserve, bien qu'il produise des effets contraires : c'est dans le désintéressement de leur affection que tous deux puisent la force, l'une de proposer la rupture, et l'autre de la refuser.

Admettons maintenant que l'héroïne de ce discours funèbre et la Cornelia de Properce ne soient que des exceptions. Je crois en effet qu'il serait imprudent de se figurer sur leur modèle toutes les femmes d'alors. Il n'en est pas moins vrai que des documents de cette espèce doivent nous empêcher de porter sur les mœurs conjugales des contemporains de César et d'Auguste un jugement trop absolu. Assurément l'ancien mariage n'existe plus, le mariage vraiment religieux : les cérémonies n'en ont survécu que comme de vaines pratiques, qui ne sont plus vivifiées par une foi profonde et sûre. Mais si la conception religieuse du mariage a péri, la conception morale et sociale,

qui s'y rattachait primitivement, subsiste encore. Quand je dis qu'elle subsiste, je n'entends pas qu'elle soit universellement pratiquée; il s'en faut de beaucoup. Mais elle vit à l'état de principe, de principe reconnu implicitement par ceux mêmes qui s'en écartent, rappelé à l'occasion par les poètes même les plus audacieusement érotiques, — et de principe réalisé par une certaine catégorie de personnes plus fidèles aux anciennes mœurs. Ces personnes-là sont-elles plus ou moins nombreuses que celles qui suivent librement le cours de leurs fantaisies ? nous n'avons aucun moyen de le savoir. Mais elles existent, et cela nous suffit, — parce que c'est sur ces pierres échappées à l'écroulement de l'ancien édifice que l'on va essayer de bâtir les réformes nouvelles.

III

Ces réformes sont assez nombreuses dans l'histoire de l'Empire. Toutes ne sont pas inspirées du même esprit, et toutes n'ont pas le même succès, mais elles s'accordent du moins en ceci qu'elles ont pour but de restaurer la conception sérieuse et forte du mariage dans

une société qui en a trop perdu le souvenir.

De toutes ces tentatives pour revenir en arrière et combattre le relâchement des mœurs modernes, celle qui a fait le plus de bruit, — sinon la plus utile besogne, — est celle à laquelle Auguste s'est si obstinément appliqué. Les lois qui lui ont été suggérées par cette intention constituent un ensemble très homogène, et témoignent d'un zèle énergique pour remettre le mariage en honneur. D'une part, en effet, Auguste le rend à peu près obligatoire, en portant des pénalités rigoureuses contre les célibataires des deux sexes et en réservant certains honneurs, certaines fonctions officielles, aux gens mariés pères de trois enfants. D'autre part, il rend le mariage plus facile aussi, en permettant à tous les citoyens, sauf à ceux de l'ordre sénatorial, d'épouser des affranchiès. En outre, il le rend plus respectable, en condamnant très sévèrement les adultères. Et enfin, s'il ne peut pas ou n'ose pas le rendre indissoluble, parce que l'assentiment général ne le suivrait pas jusque là, il essaie du moins de faire que la rupture en soit plus difficile. Dorénavant, la procédure du divorce ne sera plus ouverte à toutes les femmes : les affranchies en

seront exclues. Même dans les autres cas, il faudra des formalités plus compliquées, la présence de sept témoins, etc. Il semble aussi que la partie contre laquelle le divorce est prononcé soit soumise à certaines peines, sur lesquelles, il est vrai, nous ne sommes pas très exactement renseignés. Bref, à défaut d'interdiction, c'est une limitation du divorce, qui, elle aussi, concourt à renforcer l'institution du mariage.

L'opinion publique paraît avoir adhéré avec empressement, avec enthousiasme même, aux mesures prises par Auguste. Horace, par exemple, déclare que la souillure apportée au mariage par des générations coupables, et le trouble jeté dans la vie domestique, sont les vraies causes des fléaux qui désolent le peuple romain[1]. Il proclame que, si un chef d'Etat veut mériter le nom de père de la patrie, il doit oser réfréner la licence des mœurs[2]. Dans le plus solennel de ses poèmes, le *Chant Séculaire*, il place parmi les lois les plus importantes, les plus dignes d'attirer la bénédiction céleste, celles qui ont pour objet de régler l'union con-

1. Hor., *Carm.*, III, 6.
2. Hor., *Carm.*, III, 24.

jugale, *decreta super iugandis feminis*[1]. Virgile va plus loin : son ardeur à seconder les intentions moralisatrices du prince se traduit jusque dans le soin qu'il prend de transformer la conduite des personnages de l'antique épopée. Il croirait pécher contre les principes de la vertu s'il décrivait l'amour d'Enée et de Didon comme une simple intrigue romanesque. La passion de la reine de Carthage, quoiqu'elle ne soit pas ratifiée par le destin, prend parfois l'aspect d'une tendresse conjugale, et, avant de céder à son penchant, l'héroïne fabuleuse invoque, comme une fiancée romaine, les divinités protectrices du mariage, Junon, Apollon, Cérès et Bacchus[2]. D'une manière générale, tous les écrivains ont loué les efforts réformateurs d'Auguste, par flatterie quelquefois sans doute, mais plutôt encore pour se mettre d'accord avec les idées et les aspirations de la société contemporaine.

Cependant ces efforts ont été vains. Après Auguste comme avant lui, on a continué à ne pas se marier beaucoup, ou à ne se marier qu'avec l'espoir de sortir du mariage par le

1. Hor., *Carm. Sæc.*, 18.
2. Virg., *Aen.*, IV, 58-59.

divorce, ou de le tempérer par l'adultère. Cet échec, dont Auguste paraît s'être aperçu lui-même dans les dernières années de son règne, et dont il a dû cruellement souffrir, est probablement imputable à plus d'une cause. Il y a d'abord une raison personnelle à l'empereur et à son entourage. L'œuvre qu'ils ont entreprise était condamnée à rester inefficace parce qu'elle semblait insincère. Je dis qu'elle le semblait, je ne dis pas qu'elle le fût. Je crois, au contraire, que, de très bonne foi, ils étaient convaincus que l'immoralité présente créait un grand danger social, et qu'il fallait réagir. Seulement cette conviction restait, si je puis dire, dans leur intelligence ; elle ne descendait pas de leur cerveau pour se traduire dans leurs sentiments ou leurs actes. Auguste, qui condamnait le divorce, avait divorcé lui-même, et épousé une divorcée, — sans parler de ses débauches extra-conjugales, et de sa liaison avec la femme de son ministre Mécène. Il a fait épouser à sa fille successivement tous les héritiers présomptifs de l'empire. Les deux consuls dont le nom est resté attaché à la loi contre le célibat étaient l'un et l'autre célibataires. Les poètes qui ont célébré les réformes d'Au-

guste se sont bien gardés de les appliquer pour leur propre compte : Horace n'a jamais été marié, ni Virgile, ni Tibulle, ni Properce. Ovide l'a été, et jusqu'à trois fois, mais ses femmes successives ont tenu si peu de place dans son existence ! S'il nous parle un peu longuement de la dernière en date, c'est quand il est loin d'elle, en exil, et qu'il a besoin de ses démarches pour rentrer à Rome. Et puis, on ne peut vraiment pas soutenir que l'*Art d'aimer* soit une apologie de la vie conjugale ! Non, depuis le souverain jusqu'aux poètes, en passant par les ministres, les consuls et les grands personnages officiels, tous prêchent de parole beaucoup plus que d'exemple. Même dans notre monde actuel, cette discordance entre la théorie et la pratique enlèverait beaucoup de prestige aux idées les plus justes et les plus louables : à plus forte raison dans la société ancienne, où l'on n'était pas aussi habitué que nous pouvons l'être maintenant à la séparation entre la doctrine publique et la vie privée. Des lois décrétées par un homme qui vivait d'une façon radicalement opposée aux principes qu'il édictait étaient d'avance annihilées.

Mais, quand bien même Auguste n'aurait pas

autorisé par sa conduite les vices qu'il prétendait combattre, je doute qu'il eût réussi à les extirper. Nous sommes ici en présence d'un cas particulier de cette vérité très générale, que les dispositions législatives les mieux conçues demeurent habituellement impuissantes à modifier la vie morale d'un pays. « Que sont les lois sans les mœurs ? » disait Horace, précisément à ce propos[1]. C'est un axiome que l'on répète tous les jours et que tous les jours on oublie ; mais la réalité se charge de nous le rappeler par des déceptions souvent brutales. Si les hommes et les femmes dont nous avons parlé tout à l'heure continuaient à se conduire sérieusement, honnêtement, dans la vie conjugale, ce n'était point par crainte du châtiment ni par l'appât de quelques distinctions honorifiques, mais bien parce qu'il survivait en eux, plus ou moins consciemment, un peu des antiques mœurs de la famille romaine primitive. Et quant aux autres, à ceux qui subordonnaient tout aux caprices de leur désir, ni les promesses ni les menaces légales n'étaient capables de leur imposer une austérité dont ils ne voulaient plus. Les sanctions édictées par Auguste étaient superflues

1. Hor., *Carm.*, III, 24.

pour les uns et insuffisantes pour les autres. Elles ne s'appliquaient d'ailleurs qu'aux dehors, aux actes matériels ; elles n'allaient pas jusqu'au principe intérieur d'où dérive toute activité. Elles ont eu beau être reprises et aggravées par la suite : elles sont restées dénuées de force vraie, comme l'est toute réforme légale qui ne s'appuie pas sur une réforme morale.

C'est en cela que consiste justement la supériorité des efforts tentés par la philosophie stoïcienne sur ceux que nous venons de voir ébaucher par le gouvernement impérial. La philosophie stoïcienne, on l'a dit bien souvent, a eu les ambitions et les procédés d'une véritable religion : elle a voulu mettre son empreinte sur toute l'existence. Les Romains qui embrassaient cette doctrine n'y adhéraient pas seulement comme à une théorie d'école, mais comme à une règle de vie, *non disputandi causa, sed ita uiuendi*[1]. Cette foi pratique, qui étonnait si fort Cicéron, a fait l'originalité du stoïcisme romain, et sa puissance. Le stoïcisme a eu ses sermons, ses directeurs de conscience, ses lettres édifiantes, sa casuistique, ses retraites, ses exer-

1. Cic., *Pro Mur.*, 62.

cices ascétiques, etc. Il était inévitable qu'il influât sur le mariage comme sur toutes les autres parties de la vie humaine. Sur ce point, son action s'est exercée dans le même sens que celle des prescriptions légales dont nous parlions plus haut, à cela près qu'elle a obtenu plus de résultats ; elle a tendu, comme celle des codes, à renforcer ce qui subsistait des anciennes mœurs, et à ressusciter le mariage dans sa haute et pleine noblesse. Sans doute, — et c'est une lacune très fâcheuse, — les théoriciens de la secte ne nous ont pas tracé d'une manière explicite l'idéal de l'union conjugale telle qu'ils la comprenaient. Le *De matrimonio* de Sénèque, dont nous n'avons conservé que de rares fragments, paraît avoir été surtout une satire du mariage, mais du mariage tel qu'il était trop souvent pratiqué dans la société mondaine d'alors. Cette raillerie vive et spirituelle des abus ne prouve pas que Sénèque fût l'ennemi de l'institution prise en elle-même. On pourrait d'ailleurs en appeler de ses écrits à sa vie personnelle. Ce misogyne sarcastique fut marié deux fois, et sa seconde femme, Pauline, était digne de tout l'amour et de tout le respect qu'elle lui inspira. Elle voulut mourir avec lui, ne vécut qu'à sa prière et pour

garder son souvenir, et peu de pages de Tacite sont plus émouvantes que celle où il raconte l'entretien suprême de ces deux héroïques époux.

On pourrait aussi compléter l'opinion de Sénèque sur le mariage par celle de son neveu et disciple Lucain. Il l'a laissé paraître en plus d'un endroit de sa *Pharsale*. Tantôt il nous fait assister aux adieux de Pompée et de Cornelia ; lorsque celle-ci, sur l'ordre de son époux, est forcée de se réfugier à Lesbos pendant la guerre civile, elle proteste au nom de la communauté de sort qui doit les joindre perpétuellement l'un à l'autre : « Connais-tu donc si peu ma fidélité ? crois-tu que je puisse être en sûreté si tu n'y es pas ? est-ce que depuis longtemps nous ne dépendons pas d'un seul et même destin[1] ? » Tantôt il nous montre le même Pompée, après son échec, venant chercher un asile auprès de sa femme et lui demandant « d'aimer sa défaite[2] », ou bien se consolant de mourir par l'idée qu'elle est tout près de lui[3], et cette intime union de leurs deux âmes, à la fois si forte et si tendre,

1. Luc., V, 767 sqq.
2. Luc., VIII, 78.
3. Luc., VIII, 632 sqq.

est un des sentiments qu'a su le mieux peindre le poète stoïcien. Il s'élève pourtant plus haut encore dans l'admirable tableau de l'hymen de Caton et de Marcia[1]. Ils ont été unis jadis, mais, après la naissance de trois enfants, Caton a cédé sa femme à Hortensius son ami, afin qu'elle pût lui donner à lui aussi une postérité : ce trait, peu délicat selon nos idées modernes, est très conforme à celles des anciens sur le but familial et social du mariage. Maintenant, libre par la mort de son second mari, Marcia revient frapper à la porte de Caton, qu'elle n'a cessé d'aimer et d'admirer ; elle veut qu'on puisse graver sur son tombeau ce titre : « Marcia, femme de Caton. » C'est au moment où va s'ouvrir la guerre civile, et elle déclare qu'elle vient revendiquer sa part, non de bonheur, mais de soucis et d'épreuves. Caton, touché de ce dévouement, l'accepte. Et alors, en un curieux parallèle, le poète oppose aux fêtes nuptiales ordinaires ce mariage austère, philosophique, puritain presque, d'une beauté toute morale et intérieure. Ce n'est qu'un pacte, sans vaine pompe, avec les dieux pour tous témoins. Point de guirlandes de fleurs à la porte, point de torches

1. Luc., II, 326 sqq.

éclatantes, point de robe brodée, de couronne, de voile, ni de colliers, point de chants fescennins. Tout cela ne conviendrait ni à la gravité de Caton, ni à l'angoisse de cette heure tragique. « Marcia garde sa robe de deuil ; elle embrasse son mari comme jadis elle embrassait ses enfants... Aucune assemblée de parents n'assiste à leur union, union silencieuse, contractée sous les auspices du seul Brutus ». Pour mieux faire ressortir le sens qu'il y attache, Lucain trace ensuite le portrait de Caton, de ce Caton qui a été le héros, le modèle, le saint du stoïcisme romain ; j'y relève ces mots bien caractéristiques : « l'amour, pour lui, n'a qu'un but : les enfants ; c'est pour l'Etat qu'il est père et qu'il est époux. » Il me semble qu'on voit très bien dans ces vers comment le stoïcisme a repris, en lui donnant un fondement philosophique, la vieille conception latine du mariage, conception virile et grave, qui n'exclut pas la tendresse, tant s'en faut, mais qui la discipline, qui l'élève bien au-dessus de la passion capricieuse et égoïste, qui l'ennoblit en lui assignant une fin sociale d'importance essentielle.

C'est sous l'influence simultanée des maximes stoïciennes et des anciennes mœurs encore vi-

vaces malgré tout que l'on rencontre au Ier et au IIe siècles de l'empire tant de beaux exemples de fidélité et d'abnégation conjugale. Il serait long, il serait superflu, de rappeler toutes les anecdotes édifiantes qu'on pourrait glaner chez les historiens ou dans les lettres de Pline le Jeune. Mais qu'on songe à Porcia, la fille de Caton, disant à son mari Brutus : « Je ne t'ai pas épousé seulement pour être, comme une courtisane, à côté de toi au lit et à table, mais pour prendre ma part de tout ce qui peut t'arriver de bon ou de mauvais[1]. » Qu'on se souvienne des mots conservés par Sénèque, — lequel n'est pas suspect de partialité pour les femmes, — celui d'une autre Porcia : « Une femme heureuse et chaste ne se marie qu'une fois », *felix et pudica matrona numquam praeterquam semel nubit*, — ou celui de Valeria : « Pourquoi voulez-vous que je me remarie ? mon époux est toujours vivant pour moi », *sibi semper maritum uiuere*[2]. Qu'on se représente une Arria trouvant dans son amour conjugal la force de cacher à son mari la maladie et la mort de leur fils, ou une Fannia, sa petite-fille, suivant

1. Plut., *Brutus*, 13.
2. Sén., *De matrim.*

deux fois son époux en exil, et, après sa mort, se faisant exiler encore pour avoir trop éloquemment fait défendre sa mémoire[1]. Quand elles parlent ou qu'elles agissent ainsi, qu'elles le sachent ou non, ces femmes se conforment à la fois aux préceptes de la religion primitive de Rome et à ceux de ce qu'on pourrait appeler la religion stoïcienne. Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que cette haute et noble idée du mariage soit le privilège de ceux qui adhèrent au stoïcisme *ex professo*. Une grande doctrine morale agit toujours, par le rayonnement de l'exemple, sur ceux qui ne sont pas ses partisans déclarés, voire même sur ceux qui la critiqent. Tacite, pour ne citer que lui, n'a pas été très enthousiaste des maximes stoïciennes, et pourtant il y a du stoïcisme, un stoïcisme diffus, dans sa façon de comprendre le mariage, comme dans beaucoup de ses opinions morales. On s'en aperçoit dans le peu qu'il nous dit sur la vie de famille de son beau-père Agricola; quelques détails, trop rares, nous font entrevoir une existence domestique pleine de calme et de dignité, qui s'accorde bien avec les prescriptions

1. Plin., *Epist.*, III, 16; VII, 19.

des sages comme avec les traditions de jadis[1]. C'est de cette manière que, tantôt sous un aspect héroïque, tantôt sous une forme plus paisible et en quelque sorte bourgeoise, la morale stoïcienne suscite des vertus familiales qui maintiennent, malgré la corruption ambiante, un niveau élevé de moralité dans les meilleures parties de la société romaine.

Il en est ainsi pendant les deux premiers siècles de l'empire. Puis viennent les progrès du christianisme, et ici nous entrons dans un domaine nouveau. Il est bien certain que la conception chrétienne du mariage, qui triomphe de plus en plus à la fin du IIIe siècle et au IVe, a ses origines ailleurs que dans les mœurs romaines. Elle a d'ailleurs des traits distinctifs d'une originalité indéniable : elle affirme, bien plus nettement que la religion latine ni la philosophie ne l'ont jamais fait, le caractère indélébile du pacte conjugal ; en outre elle le ramène à une sorte d'union, plus spirituelle, plus mystique que charnelle, dominée par la foi et par l'obéissance à la loi divine ; enfin, si parfaite et si sublime qu'elle veuille cette union, elle la regarde comme un état inférieur de la vie chré-

1. Tac., *Agric.*, 6.

tienne, et, bien au-dessus, elle place l'idéal de la virginité. Tout cela est fort étranger aux habitudes de Rome, et il semble que ce soit une autre histoire qui commence.

Pourtant, la rupture avec le passé n'a pas été aussi complète qu'elle le paraît, et elle ne pouvait pas l'être. Considérons, par exemple, la haute société de Rome vers la fin du IVe siècle, celle dans laquelle nous font pénétrer les lettres de saint Jérôme et de saint Paulin de Nole. Les patriciens et patriciennes qui la composent ont été le plus souvent élevés à la manière païenne, ou tout au moins mondaine, et les conversions les plus violentes n'arrachent jamais des habitudes longuement enracinées. Les docteurs qui les prêchent ont appris à écrire et à penser dans la pratique assidue des écrivains profanes. Dans leur famille même, sous leur toit, ils vivent à côté de gens qui sont restés païens : saint Jérôme ne nous parle-t-il pas d'une maison où le grand-père, prêtre de Jupiter, tient sur ses genoux une petite fille qui chante des hymnes chrétiens[1] ? De tous les côtés les mœurs d'autrefois entourent même les âmes qui se croient les plus renouvelées, et s'imposent à elles. Cette

1. Hier., *Epist.*, 107.

mainmise de l'antiquité sur la société chrétienne a été bien souvent démontrée, et si j'en parle ici, c'est qu'elle a eu, pour la question qui nous occupe, l'importance la plus décisive.

Il y a eu en effet, dans les premiers siècles de l'Eglise, une véritable « crise du mariage », mais non pas au sens où nous prenons ce terme, bien loin s'en faut ! Aujourd'hui, le mariage est attaqué parce que son austérité fait peur à notre relâchement voluptueux : alors, on le condamnait au contraire comme trop grossier en comparaison de la continence absolue. Nous le redoutons à cause des efforts qu'il exige ; on le méprisait à cause des concessions qu'il fait à l'instinct charnel. C'est au nom de ce principe qu'une infinité de sectes et d'auteurs lui ont fait la guerre : encratites et montanistes, Tatien et Tertullien. Au IVe siècle, Jérôme reprend une doctrine analogue avec sa verve puissante, prêche la chasteté et la retraite, s'appuie à la fois sur l'autorité des satiriques misogynes comme Théophraste et Sénèque et sur l'exemple des solitaires de la Thébaïde, dérobe au monde et à la famille le plus grand nombre possible de vierges et de veuves. Sa propagande passionnée fait dans les classes supérieures de

Rome des conquêtes retentissantes. On peut croire que la vieille institution du mariage va périr sous les coups de l'ascétisme nouveau.

Il n'en est rien, et c'est ici qu'éclate la forte vitalité des traditions latines. De toutes les sectes qui ont exagéré le rigorisme jusqu'à proscrire complètement l'union conjugale, les unes sont nées en Asie, les autres en Afrique; aucune n'a vu le jour à Rome, ni n'a pu s'y implanter. Jérôme a vécu longtemps en Orient avant de venir prôner ces idées devant la société aristocratique de Rome, où il rencontre du reste autant d'opposition que de succès. Dans ce grand débat qui remplit une bonne partie de l'histoire ecclésiastique du IVe siècle, si les docteurs les plus épris de perfection mystique s'abstiennent soigneusement de condamner le mariage, — Ambroise dans le *De uiduis* ou Augustin dans le *De bono coniugali*, — si Jérôme lui-même est obligé d'en reconnaître la légitimité dans sa polémique contre Jovinien, la cause en est dans la répugnance de Rome à accepter un idéal de perfection surhumaine, trop contraire à son génie pratique et positif. L'esprit romain admet que la religion victorieuse épure le mariage, l'ennoblisse, l'idéalise, mais non qu'elle

le détruise, comme certains théoriciens de l'ascétisme paraissent le souhaiter.

De là résulte une sorte d'équilibre entre des tendances contraires. Pour bien s'en rendre compte, ce n'est pas à saint Jérôme qu'il faut s'adresser ; il est trop partial et trop ardent. Ce n'est pas non plus aux Ambroise et aux Augustin, qui sont surtout des théologiens. Un écrivain moins grand, plus docile par là même aux influences ambiantes, nous renseignera plus utilement. Paulin de Nole, dans ses poésies, a eu plus d'une fois l'occasion de parler du mariage chrétien. Il a célébré la femme de son ami Cytherius, « qui aide son mari à supporter les soucis, qui s'inquiète de sa foi, qui est comme la couronne de son pieux époux, et élève ses enfants dans la pureté[1] ». Il a même composé un épithalame[2], et l'idée est curieuse quand on songe à ce que ce mot représentait pour les Romains : mais c'est un épithalame pieux, dont le début suffit à rassurer les consciences apeurées : « Deux âmes unies se joignent d'un chaste amour : ô Dieu, conduis ces colombes dociles à ton frein, guide leur cou soumis à ton joug

1. Paul., *Carm.*, 24.
2. Paul., *Carm.*, 25.

léger. » Paulin, dans cet épithalame, fait un peu ce qu'avait fait Lucain dans le passage de la *Pharsale* consacré à l'hymen de Caton et de Marcia : il oppose la simplicité du mariage nouveau aux pompes et aux joies désordonnées du mariage païen. Il ne veut pas de foule bruyante, pas de feuillage répandu sur le seuil, pas de parfums, pas de présents luxueux, pas de robe brodée, pas de savante architecture capillaire. Bref, il écarte tout ce qui flatte les goûts mondains et risque de rappeler les rites du paganisme. Mais il laisse subsister les sentiments essentiels, l'affection réciproque et l'espoir de fonder une famille. Il transpose plus qu'il ne supprime. Son poème est l'équivalent chrétien de la prière que prononçait jadis l'*auspex nuptiarum ;* et, de même qu'on invoquait Junon *Pronuba,* il met le jeune couple sous la protection de Jésus *Pronubus,* attestant par ce détail ce qu'il y a tout ensemble d'ancien et de nouveau dans l'union qu'il salue.

En somme, à travers tous les changements de mœurs, de cultes, d'institutions, il y a quelque chose qui s'est toujours maintenu : c'est la croyance à la gravité, à la dignité, à la noblesse du mariage, à son utilité morale et sociale, à la

puissance et à la pérennité des liens qu'il crée. Cette croyance est confusément traduite par les cérémonies en usage dans la Rome primitive; elle est compromise, entamée dangereusement par l'anarchie morale qui succède aux grandes conquêtes; mais les éléments les plus sains de la société en conservent le dépôt ; la législation impériale essaie de la restaurer ; le stoïcisme la revivifie ; le christianisme l'accueille dans ce qu'elle a de conforme à ses propres principes, et par lui elle se transmet jusqu'au monde moderne, — où il est permis d'espérer qu'elle n'a pas encore épuisé son efficacité bienfaisante.

EXPLORATION ARCHÉOLOGIQUE
A TOURFAN

PAR

VON LE COQ

I

La région connue aujourd'hui sous le nom de Turkistan oriental (ou chinois) forme une immense vallée, bornée de presque tous les côtés par des montagnes d'une très grande hauteur, à savoir : le T'ien-chan dans le Nord et dans le Nord-Ouest, le Pamir dans l'Ouest, les immenses chaînes du Kara-Korum dans le Sud-Ouest, et le Kouen-louen dans le Sud. Ainsi le pays n'est ouvert que dans la direction de l'Est ; mais, de ce côté-là, d'effroyables déserts offrent au voyageur autant de difficultés que les hautes passes des montagnes qui, par ailleurs, l'environnent. La plus grande partie de cette vallée est aujourd'hui inhabitable et consiste en des

déserts de sables mouvants ; dans le voisinage des rivières on trouve la jungle de tamaris et de peupliers, et au pied de la montagne s'étale l'immense désert pierreux. La rivière qui amène la vie dans les oasis de lœss, situées surtout dans le Sud-Ouest, dans l'Ouest et dans le Nord, est le Tarim avec ses affluents ; ces oasis sont séparées l'une de l'autre par des déserts plus ou moins étendus ; elles ne subsistent que par l'irrigation artificielle dont les habitants d'autrefois, comme ceux d'aujourd'hui, ont toujours su tirer fort avantageusement parti.

La population de ce pays, apparemment si inaccessible, a pourtant toujours été assez hétérogène. Selon les vieux annalistes de la Chine, elle ne comptait pas moins de trois races différentes vers le IIe siècle environ avant J.-C. Il y avait alors, le long du Tarim, paraît-il, nombre de petits Etats « possédant des villes » dont les habitants avaient déjà fait d'assez importants progrès dans la civilisation. J'assignerais volontiers cette race de citadins à une souche iranienne et je leur donnerais le nom de Soghdiens. Dans le Sud-Est du Turkistan, aux environs de Cha-tcheou et de Touen-houang, oasis beaucoup plus vastes et plus fertiles alors qu'à

présent, il existait une population nomade, rudes archers et pâtres, connue des Chinois sous le nom de Yue-tche, tandis que d'autres nomades, nommés les Sak, occupaient les vallées septentrionales du T'ien-chan.

Vers la fin du IIIe siècle avant J.-C., commença une forte migration des peuples turco-mongols ; une grande tribu turque, les Hiong-nou, attaquèrent les Yue-tche et les vainquirent. Une partie de ces derniers se réfugia chez les Tibétains, tandis que d'autres se soumirent aux Hiong-nou. La plupart cependant des tribus Yue-tche quittèrent leurs pâturages, attaquèrent les Sak et occupèrent leur territoire après les avoir chassés vers l'Ouest. Peu de temps après, les Yue-tche furent attaqués de nouveau par les Hiong-nou et leurs alliés, les Wou-souen, et forcés de suivre les Sak. En poussant ces derniers devant eux, ils entrèrent dans la Transoxiane et finalement dans la Bactriane, où ils détruisirent, vers 126 avant J.-C., l'empire grec et fondèrent le célèbre royaume des Indoscythes. Quant aux Sak, ils paraissent avoir formé des Etats dans l'Ouest et dans le Sud-Ouest du Turkistan et dans les pays avoisinants à l'Ouest,

jusqu'à ce que, peut-être, ils se confondirent avec les Yue-tche.

Selon Ptolémée, le pays dans l'Est de la Sogdiane était occupé par les Sakai, que nous identifions avec les Sak des Chinois. Quant à la région qui nous occupe, Ptolémée l'appelle *Scythia ultra Imaum*. Il paraît avoir eu raison d'appliquer le nom de Scythie à ce pays ; du moins un point essentiel, démontré par nos fouilles, me semble être la confirmation de la thèse du grand géographe, à savoir, la présence d'une population scythe dans ces parages. Nous avons trouvé un grand nombre de textes bouddhiques en écriture brâhmî et dans un langage identifié comme celui des Indoscythes, dans les ruines de Koutcha, à Karachar et dans l'oasis de Tourfan. L'étude de ces écritures par MM. Sieg et Siegling a démontré le fait étonnant que ce langage appartient non au groupe indo-iranien, mais au groupe européen des langues indo-germaniques. Or, les Yue-tche étant assurément le même peuple que les Grecs appelaient Indoscythes, nous trouvons avec surprise une race européenne dans la Chine occidentale au IIe siècle avant J.-C. Cela doit nous expliquer, non seulement l'affirmation fortement

contestée des annalistes chinois, qu'il y avait des gens aux cheveux roux et aux yeux bleus dans ces régions, mais aussi la présence de portraits de ces gens dans nos peintures, et cela nous explique encore aujourd'hui l'aspect quasi-européen d'une foule d'hommes à Koutcha et à Khotan ; c'est cette observation qui a amené MM. Shaw, Grenard et Stein à des conclusions confirmées depuis, à savoir, qu'il y a un fort mélange de sang indo-européen dans les veines des habitants actuels de ce pays.

Nous ne pouvons pas encore fixer avec quelque certitude les affinités ethniques des Sak ; ils appartenaient, je pense, au groupe iranien. L'on devra les chercher surtout dans la province archéologique du Dr Stein, à savoir, dans les environs de Khotan. Je ne puis me refuser à exprimer ici ma conviction que les textes écrits dans l'écriture dite « Gupta septentrionale », et dans un langage inconnu, nous révéleront quelque jour le secret de la langue perdue des Sak. Nous n'avons trouvé que très peu de manuscrits de ce type, tandis que le Dr Stein en a trouvé une quantité ; en revanche il n'a trouvé, paraît-il, que peu de traces du langage indoscythe. La présence de ces Scythes dans ces pays me semble

encore rendre compte du teint blanc et de la beauté physique des soi-disant Turcs de l'Asie centrale, tant vantée par les poètes arabes du temps des Abbassides : ces Turcs étaient simplement des indo-européens turquisés, et le progrès fait dans les arts en Egypte, par exemple sous Touloun et Beibars, tous deux Turcs de naissance, s'expliquerait également par le fait que ces Turcs n'étaient point des barbares, mais plutôt les héritiers de l'art dont nous avons retrouvé les vestiges.

Examinons un moment l'origine de l'art remarquable que nous avons partout rencontré dans cet étonnant pays : dans le coin extrême du Nord-Ouest de l'Inde, dans le pays du Gandhâra, les conquérants grecs avaient apporté leur art, qui fut employé peu à peu par les habitants bouddhistes pour la création de types appartenant à leur mythologie. Ainsi le type classique de Jupiter servit de modèle pour le brahmane, Apollon (ou Dionysos) devint le Buddha lui-même ; et il faut avouer que, tandis que l'on suivait plus ou moins exactement la tradition grecque en ce qui concerne la composition et la draperie, les artistes bouddhistes réussirent à inspirer à leurs chefs-d'œuvre un

sentiment sublime qui n'appartient qu'à eux seuls. C'est ainsi que naquit l'art bouddhique du Gandhâra. Le voisinage de la Perse se fait d'ailleurs remarquer dans cet art par des éléments d'architecture et autres propres à ce pays. Avec la religion du Buddha, ce nouvel art fut propagé, grâce au patronage des puissants rois indoscythes, dans le Turkistan, d'où il pénétra en Chine, en Corée et finalement au Japon, où il constitue le fondement de l'art religieux et est pratiqué jusqu'à nos jours.

Revenons à l'histoire politique ancienne des lieux qui nous occupent. A partir du Ier siècle de notre ère, les suzerains du pays, les Hiong-nou, disparaissent graduellement des annales chinoises : leur puissance s'écroula devant la Chine, et, laissant des tribus peu importantes derrière eux, ils se retirèrent dans les pays d'Occident où leurs descendants se rendirent formidables sous le nom de Huns. Deux des tribus abandonnées parvinrent plus tard à acquérir de la gloire, l'une dans l'Altaï, sous la dénomination de T'ou-kiue, l'autre dans la Mongolie et le Turkistan moderne, sous celle de Ouigours, illustre dans l'histoire de l'Asie centrale.

La domination des Turcs Hiong-nou ne semble

pas avoir influencé sérieusement les races sujettes de la partie occidentale du bassin du Tarim; d'après les résultats de notre troisième expédition, il faut se figurer, aux IVe et Ve siècles, les habitants du pays de Koutcha, par exemple, comme un peuple bouddhiste possédant une civilisation sassano-persane. Il en résulte que, dans ces régions, l'art gandhârien était exposé de nouveau à des influences persanes, et l'on ne saurait davantage douter que la religion bouddhique y eût reçu, elle aussi, des inspirations iraniennes. La civilisation que nous trouvons à Koutcha et à Karachar forme aussi la couche la plus ancienne dans l'oasis de Tourfan et probablement même à Ha-mi (Komoul), mais dans ces dernières régions elle est cachée et presque effacée par un développement moins ancien, à savoir, la civilisation et l'art des Ouigours.

Ces Ouigours, dont l'origine remonte aux anciens Hiong-nou, devinrent puissants vers la fin du VIIe siècle; une de leurs capitales est la ville de Kao-tch'ang, Khotcho ou Idiqout-chahri, près de Tourfan. Il paraît que c'était une race mixte, composée d'éléments scythes, iraniens et turcs; leur langage était un dialecte turc se rappro-

chant de celui des T'ou-kiue. Ils formèrent la première tribu turque qui soit parvenue à un haut degré de culture. La plupart d'entre eux étaient des Bouddhistes, mais il y avait aussi nombre de Manichéens et de Chrétiens nestoriens.

II

Mon expédition a été la seconde qui ait été envoyée d'Allemagne au Turkistan ; la première, sous Grünwedel, visita l'oasis de Tourfan et le voisinage de Koutcha en 1902-1903 ; la mienne a duré du 12 septembre 1904 jusqu'au 1er décembre 1905, où je me joignis à la troisième expédition sous Grünwedel, avec qui j'ai travaillé jusqu'en juillet 1906. Au mois de janvier 1907, je suis revenu en Europe en passant par l'Inde, tandis que les autres membres de l'expédition ont regagné l'Europe en mai de la même année. Les fonds nécessaires à ces deux expéditions ont été fournis par le Gouvernement, grâce à l'intervention de notre regretté ami Richard Pischel ; l'Empereur y a ajouté la somme de 32.000 marks, et cette somme, jointe à 10.000 autres marks du fonds gouvernemental, a été le coût réel de mon voyage.

Mon excellent compagnon de voyage, M. Bartus, et moi, quittâmes Berlin au commencement de septembre 1904 ; nous prîmes le chemin de fer sibérien jusqu'à Omsk ; de là nous poursuivîmes notre route par l'Irtysch jusqu'à Semipalatinsk. De cette ville il y a douze jours en diligence jusqu'à la frontière chinoise ; nous en mîmes huit, voyageant souvent nuit et jour en tarantass. Arrivés à Tchougoutchak, nous organisâmes notre caravane et, par une route affreuse, nous atteignîmes Ouroumtchi en seize jours. D'Ouroumtchi, il nous fallut encore cinq jours pour arriver à Karakhodja près de Tourfan, situé dans le voisinage immédiat de l'une des anciennes capitales ouigoures, Kaotch'ang ou Khotcho.

Le 18 novembre, nous y prîmes notre demeure dans le seraï du fermier Saut, bâti directement contre l'enceinte de l'ancienne ville, et où nous étions appelés à séjourner près de neuf mois. Cette enceinte énorme, d'une surface d'un mille carré anglais, est encore en assez bon état. Elle a une hauteur moyenne d'environ 20 mètres, et, à l'instar des nombreuses ruines de temples de la ville, elle est construite en briques crues sur une sorte de plate-forme ou base de lœss battu.

Le premier édifice qui attire les regards est une espèce de pyramide à trois étages et de dimensions énormes. Elle mesure à peu près 25 mètres à la base ; chacune des trois terrasses montre six niches jadis occupées par des figures du Buddha, richement peintes et dorées. Cet édifice se trouve dans le voisinage de la grande porte de l'Est et était probablement le mausolée d'un roi ou d'un grand personnage religieux bouddhiste. Tout près de là, vers l'Ouest, on rencontre les ruines d'un grand monastère encore reconnaissable à ses rangées de cellules ; des inscriptions en écriture syriaque sur les murs, et des fragments de manuscrits syriaques et soghdiens, trouvés dans ces ruines, nous apprirent que nous nous trouvions en présence d'un monastère chrétien-nestorien.

Plus au Sud, sur une petite colline de lœss, se dresse un groupe de ruines remarquables par leurs voûtes élevées et étroites et leurs appartements carrés, jadis surmontés de coupoles. L'architecture de ces ruines rappelle celle des édifices sassanides de Sarvistān et de Farrāšābād.

A peu près dans le centre de la ville, nous avons rencontré une quantité de ruines que je

décrirais comme un système de trois énormes pièces rectangulaires, entourées d'appartements voûtés. C'est le groupe K du plan de Grünwedel. Sur la muraille occidentale de la salle septentrionale, se trouvait caché, derrière un mur plus récent, le portrait d'un ecclésiastique manichéen, revêtu de ses robes sacerdotales et entouré de son clergé habillé de blanc. Malheureusement la peinture, qui est en couleur à l'eau, a beaucoup souffert avec le temps. Des inscriptions en caractères ouigoures et manichéens, tracées sur la poitrine des religieux inférieurs, nous en donnent les noms iraniens ; ces portraits sont beaucoup plus petits que celui du grand prêtre, que nous croyons être une représentation de Manès lui-même, l'auréole étant composée du soleil entouré de la lune. C'est la seule grande peinture murale manichéenne qui ait été trouvée, et, par suite, quoique en très mauvais état, elle est peut-être la pièce la plus intéressante de ma collection.

Nous concluons de ces trouvailles que, dans cette ancienne capitale des Ouigours, des ecclésiastiques bouddhistes, manichéens et chrétiens vivaient paisiblement ensemble, ce qui démontre la force et la tolérance du gouvernement.

Les Manichéens jouissaient peut-être de la plus grande considération, car nous savons que la maison princière avait adopté cette croyance.

Les Chinois ont toujours été opposés à la propagande, dans leur pays, des religions étrangères, pour des raisons politiques et économiques, et je crois que, vers la fin de l'époque des T'ang, ils ont essayé de se débarrasser aussi des sectes qui leur déplaisaient à Kao-tch'ang. Nous avons retrouvé des traces de ces persécutions, car l'un des grands appartements à coupole détruite du groupe K était rempli de cadavres momifiés, encore revêtus de leurs robes et entassés dans le désordre le plus effroyable. La rage des destructeurs se tourna surtout, paraît-il, contre les Bouddhistes, car tandis que nous avons rencontré en cet endroit quelques manuscrits manichéens en assez bon état, les textes bouddhiques avaient été déchirés en tout petits morceaux, dont on aurait pu emporter des centaines de kilogrammes, tant ces débris étaient nombreux.

Nous avons trouvé cependant à Kao-tch'ang des statuettes bouddhiques en bronze et en bois, des peintures votives, manichéennes et bouddhiques, des têtes de Bodhisattva en ar-

gile, des bases de colonnes sculptées en bois, des fragments de boiseries dans le style du Gandhâra, des pièces de monnaie chinoises (surtout de la période K'ai-yuan) et des monnaies iraniennes et inconnues ; puis encore des souliers et des bonnets, des étoffes de tous genres et de la poterie. Nous y avons pris aussi quelques peintures murales. Tout compte fait, les résultats des fouilles de Kao-tch'ang ont donc été assez maigres, si l'on considère que nous avons travaillé de cinq heures du matin à six heures du soir, pendant une période de trois mois.

En février 1905, le froid jusqu'alors très rigoureux se tempéra ; nous commençâmes donc à exploiter les collines situées au Nord de la ville, où le défilé de Sängim (Sängim-aghiz) et les ruines voisines du village de Mourtouq promettaient plus de succès.

Le défilé de Sängim est une gorge étroite et sombre ; du côté Ouest, une petite, mais turbulente rivière s'élance dans un profond ravin, tandis que le chemin, qui passe au pied des montagnes du côté Est, est souvent menacé par des avalanches de pierre ou de gravier. En dépit de cet aspect menaçant, la vallée compte un

grand nombre de monastères et de temples, construits en briques ou taillés dans les flancs de la montagne ; sur les sommets de la chaîne occidentale des collines environnantes se dressent quelques *stûpa*, qui augmentent la singularité du tableau. Dans plusieurs de ces monastères nous trouvâmes successivement plusieurs bibliothèques contenant des manuscrits, surtout en caractères ouigour et brâhmî, de même que des têtes de Bodhisattva en argile, trahissant des rapports avec l'art antique. Mais, comme la saison s'avançait, les ouragans de sable, sévissant tous les jours, ont beaucoup retardé nos travaux et nos recherches.

Ayant passé par le défilé de Sängim, on arrive par des sentiers peu confortables au grand monastère de Bäzäklik, près de Mourtouq. Ce grand établissement est situé sur une terrasse escarpée dans une sinuosité de la rivière, qui le dérobe aux regards des passants ; derrière les édifices s'élève une seconde terrasse ; le tout est couronné d'une colline de sable blanc. Ici les moines ont creusé des douzaines de caves dans les falaises de pierre tendre, et tandis que la plupart de ces caves donnent sur la terrasse principale, les entrées de beaucoup d'entre elles

se trouvent dans la face perpendiculaire de la seconde terrasse. Autrefois elles étaient munies de galeries en bois aujourd'hui disparues.

Sur la terrasse principale, nous trouvâmes plusieurs temples complètement ensevelis sous d'énormes masses de sable gris, et dans les corridors d'un de ces temples, nous découvrîmes une série de peintures remarquables et très bien conservées. Dans les entrées assez étroites des corridors, se trouvaient les portraits, en grandeur naturelle, de religieux bouddhistes ; une petite tablette blanche au-dessus de la tête de chacun d'eux en portait le nom. A la suite de ces peintures, les parois à droite et à gauche du corridor sont couvertes de Buddhas énormes, chacun avec sa suite composée de Bodhisattvas, de Vajrapâni, de religieux et d'adorateurs. Les parois extérieures nous représentent trois de ces tableaux ; les parois intérieures sont plus étroites et n'en contiennent que deux. Les grandes parois mesurent 9 mètres de longueur sur 3m 50 de hauteur. La plupart des visages sont peints d'une façon conventionnelle, peut-être même avec des poncifs. Quelques-uns pourtant ne montrent pas ce style de convention, et donnent l'impression d'être de véritables por-

traits. Parmi ces derniers, on peut distinguer deux types, dont le premier représente des gens au nez aquilin, à la barbe forte et noire et aux yeux noirs et verts : ces gens me paraissent être des Iraniens, d'autant que l'un d'entre eux porte un bonnet en ailes d'aigle que nous savons être sassanide ; le second type nous montre des gens à chevelure rousse, aux yeux bleus ou verts, et aux traits européens : je dirai que c'est le type de nos Scythes. La cella du temple n'était remplie de sable que jusqu'à mi-hauteur ; en conséquence, les peintures non protégées par ses couches avaient disparu. Cependant, il était encore possible de reconnaître les sujets représentés. Il y avait la peinture d'un énorme Avalokiteçvara sur le mur opposé à la porte ; à droite se trouvait une scène mythologique où des garuda succombaient dans une lutte contre des démons et des hommes ; les murs auprès de la porte étaient couverts de peintures d'hommes et de femmes : c'étaient probablement les princes fondateurs ou patrons du temple.

La date de cet édifice doit être du IXe siècle, selon F. W. K. Müller.

Il fallut plus d'un mois de travail ardu pour

enlever ces peintures : les murs ont été entièrement démolis. Après la découverte d'un groupe de temples très anciens à Tchiqqan Kōl (à 10 kilomètres de Mourtouq), où nous trouvâmes des peintures archaïques indiennes, nous nous décidâmes à visiter le petit village de Toyoq, situé à 15 kilomètres à l'Est de Kao-tch'ang. Il est situé dans une vallée étroite et courte, coupée par les eaux d'une petite rivière roulant dans une chaîne aride de rochers escarpés. En quittant cette fissure, l'eau se répand dans la plaine par des milliers de canaux jusqu'à ce qu'elle aille se perdre dans les sables. L'activité des habitants a réussi cependant à créer un immense vignoble sur le terrain arrosé par ces eaux.

Toyoq est un endroit très saint, car il y existe une cave des « Sept Frères Dormants ». Cette cave est un ancien temple bouddhique, mais le sanctuaire a été réclamé par l'Islam et a procuré à Toyoq une grande célébrité comme lieu de pèlerinage. Pendant que j'y travaillais, des Indiens et des Arabes sont venus s'y prosterner. Les rochers environnant cette ravissante vallée verdoyante montrent partout les portes d'anciens temples (la plupart avaient été déjà pillés

par les habitants) et à l'extrémité septentrionale de la vallée, il y a, sur les hautes terrasses des deux bords de la rivière, les ruines de deux très grands monastères bouddhiques. Comme à Mourtouq, un système de caves est combiné avec des édifices en briques. Les peintures dans l'un de ces temples sont d'un style indien semblable à celui de Tchiqqan Kōl : malheureusement elles étaient très endommagées.

C'est dans un temple du groupe Est que j'ai eu le plus de chance ; j'y ai trouvé un nombre énorme de textes bouddhiques chinois, dont quelques-uns dataient du VIIe siècle. Mais parmi ces liasses de beaux manuscrits chinois, j'ai trouvé encore quelques feuilles d'un *pothi* ou livre indien, en écriture inconnue, mais dérivée peut-être de la *kharoṣṭhi*, des fragments de manuscrits gupta sur écorce de bouleau et feuilles de palmier, et nombre de manuscrits en diverses écritures indiennes. Il y avait aussi des fragments en une écriture sémitique encore inconnue (identifiée depuis comme l'écriture des Hephtalites), quelques manuscrits en « runes » turques, des écritures soghdiennes, des fragments manichéens en turc et en persan, des manuscrits ouigours en quatre sortes d'écritures, des

fragments syriaques et brâhmî et quelques fragments en caractères tibétains, reconnus par F. W. K. Müller pour être du turc. Nous trouvâmes en outre, mêlés aux papiers, des broderies manichéennes et bouddhiques, des miniatures sur soie et sur papier, et un charmant reliquaire bouddhique en bois tourné et peint.

D'autres fouilles, dans une ruine au Nord de Tourfan et près du village de Boulayiq, nous rapportèrent un grand nombre de textes syriaques chrétiens, de même que des manuscrits écrits en divers caractères et dans la langue des Soghdiens, perdue jusqu'alors. Il a été réservé au professeur F. W. K. Müller d'en reconnaître les caractères et de traduire quelques-uns de ces manuscrits remarquables. Il faut encore mentionner un petit livre dans l'écriture pahlavi du Ve siècle, telle qu'on la trouve sur les monnaies.

Après ces découvertes, j'ai essayé de faire faire, au mois de juillet, des excavations dans le monastère de Hasa-chahri, situé à une journée à l'ouest de Louk-tchoun. Ce monastère se trouve enseveli dans les sables d'un désert sans eau. J'avais établi un service de porteurs d'eau, mais comme il n'était pas possible d'en apporter

assez, et comme les bouranes ou ouragans de sable devenaient intolérables, le mécontentement de nos ouvriers ne tarda pas à nous chasser de ces lieux.

Cependant, la chaleur dans la dépression de Tourfan devenant insupportable, je conçus l'idée de gagner Komoul-Hami et d'en examiner les ruines. Les soi-disant chemins mènent à travers des déserts affreux, n'ayant que peu de puits, dont quelques-uns ne contiennent que de l'eau saumâtre. La chaleur nous obligeait à voyager pendant la nuit et nous dormions pendant les heures suffocantes de la journée. Sans l'amitié des « wang » ou princes tributaires turcs de Komoul et de Louk-tchoun, qui eurent l'obligeance de nous envoyer d'avance des fruits et des provisions aux stations les moins bien approvisionnées, nous aurions souffert encore bien davantage.

Arrivés à Komoul, le Wang Shah Maqsoud nous reçut d'une façon très honorable et nous logea dans un de ses jardins. Tous les jours on nous fournit un grand nombre de moutons gras et du riz à discrétion, au plus grand plaisir des ouvriers que nous avions amenés de Kao-tch'ang ; quant à Bartus et à moi, nous ne pou-

vions plus guère supporter l'odeur d'ailleurs très pénétrante de ce mets.

Les ruines situées à quelques lieues au Nord de la ville, sont fort intéressantes ; elles sont bâties en un style quasi indien, et le grand escalier qui y conduit leur a valu le nom de Aratam ou « muraille au milieu ». Malheureusement, ce pays est exposé à des pluies très fréquentes (chose qui manque presque entièrement à Tourfan) et pour cette raison nous n'y trouvâmes rien du tout.

J'avais alors reçu des renseignements sur les ruines de Touenhouang, où j'étais sur le point de me rendre, quand m'arriva subitement un télégramme m'annonçant que le professeur Grünwedel avait décidé d'aller une seconde fois au Turkistan, et qu'il serait à Kachgar en octobre. Comme j'avais reçu auparavant l'ordre d'aller à sa rencontre, je me vis dans l'obligation de renoncer à toute entreprise nouvelle ; je fis donc seller les chevaux sans retard et me rendis à Kachgar, situé à une distance de 2.000 kilomètres environ, que je mis 44 jours à couvrir. En parcourant à cheval le pays d'un coin à l'autre, avec mon compagnon Mämäsit, mîr-âb de Kara-Khodja, je recueillis beaucoup

d'informations qui nous furent d'une grande utilité par la suite.

A Kachgar, j'eus la bonne fortune d'être reçu dans la famille de M. G. Macartney, « political agent » du Gouvernement de l'Inde anglaise, et je ne pourrai jamais oublier les soins touchants dont j'ai été l'objet durant mon séjour sous ce toit hospitalier.

Lorsque Grünwedel arriva, je l'accompagnai encore à Koutcha et à Kara-chahr, où nos efforts furent couronnés du plus brillant succès. Mais, ma santé étant ébranlée, je me vis forcé de quitter le professeur en juillet 1906. Je me rendis seul à Kachgar, et, les troubles en Russie ayant fermé la route, je passai aux Indes par le Kara-Korum et le Tibet occidental, d'où j'atteignis les Indes et finalement l'Europe en janvier 1907.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XXXV

PAGES

M. Émile Guimet. — Lucien de Samosate, philosophe 1

M. Henri Cordier. — La piété filiale et le culte des ancêtres en Chine 67

M. S. Reinach. — Thékla 103

Mlle D. Menant. — Les rites funéraires des zoroastriens de l'Inde 141

M. René Pichon. — Le mariage religieux à Rome 199

M. von Le Coq. — Exploration archéologique à Tourfan 267

Chalon-s.-Saône. - Imprimerie Française et Orientale, E. BERTRAND 614

ERNEST LEROUX, EDITEUR

RUE BONAPARTE, 28

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

Bibliothèque d'Études

SÉRIE IN-8°

I. LE RIG-VÉDA et les origines de la mythologie indo-européenne, par PAUL REGNAUD. Première partie, in-8 ..... 12 fr.

II. LES LOIS DE MANOU, traduites par G. STREHLY. In-8 ..... 12 fr.

III. COFFRE A TRÉSOR ATTRIBUÉ AU SHOGOUN IYÉ-YOSHI (1838-1853). Étude héraldique et historique, par L. DE MILLOUÉ et S. KAWAMOURA. In-8. figures ..... 10 fr.

IV. RECHERCHES SUR LE BOUDDHISME, par MINAYEFF, traduit du russe par ASSIER DE POMPIGNAN. Introduction par EM. SENART. In-8 ..... 10 fr.

V, VI. VOYAGE DANS LE LAOS, par ÉTIENNE AYMONIER, 2 vol. in-8, avec 54 cartes ..... 32 fr.

VII. LES PARSIS. Histoire des communautés zorcastriennes, par D. MENANT. Première partie. In-8, fig. et 21 planches ..... 20 fr.
Couronné par l'Académie Française — Prix Marcellin Guérin.

VIII. SI-DO-IN-DZOU, Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendaï et Singon (Bouddhisme japonais), d'après le commentaire de M. HORIOU TOKI, supérieur du temple de Mitani-Dji. Traduit du japonais par S. KAWAMOURA. Introduction et annotation, par L. DE MILLOUÉ. In-8, 18 planches et reproduction fac-similé du texte ..... 15 fr.

IX. LA VIE FUTURE, d'après le mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, par N. SÖDERBLOM. In-8 ..... 7 fr. 50

X, XI. HISTOIRE DU BOUDDHISME DANS L'INDE, par H. KERN, professeur à l'Université de Leyde. Traduit par M. GÉDÉON HUET. 2 vol. in-8 ..... 20 fr.

XII. BOD YOUL ou TIBET, le Paradis des Moines, par L. DE MILLOUÉ. In-8, planches ..... 12 fr.

XIII. LE THÉATRE AU JAPON, ses rapports avec les cultes locaux, par A. BENAZET. In-8, illustré ..... 7 fr. 50

XIV. LE RITUEL DU CULTE DIVIN JOURNALIER EN ÉGYPTE, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti Ier, à Abydos, par ALEXANDRE MORET. In-8, figures et planches ..... 15 fr.

XV. DU CARACTÈRE RELIGIEUX DE LA ROYAUTÉ PHARAONIQUE, par ALEXANDRE MORET. In-8, fig. et planches ..... 15 fr.

XVI. LE CULTE ET LES FÊTES D'ADONIS-THAMMOUZ dans l'Orient antique, par CHARLES VELLAY. In-8, fig. et planches ..... 7 fr. 50

XVII, XVIII, LE NÉPAL, étude historique d'un royaume indou, par SYLVAIN LÉVI. Tomes I, II. In-8, gravures et planches. Chaque volume ..... 10 fr.

XIX. LE NÉPAL. Tome III, comprenant : une série d'inscriptions anciennes du Népal ; des notices sur quelques manuscrits népalais ; l'explication des planches ; un index général de l'ouvrage. In-8, planches ..... 10 fr.

XX. LES LIVRES SACRÉS DU CAMBODGE, par ADHÉMARD LECLÈRE. Première partie. La vie du Buddha. — La vie de Dévadatta. In-8 ..... 7 fr. 50

XXI. LE T'AI CHAN, par Edouard CHAVANNES ..... 20 fr.

XXII. ESSAI DE BIBLIOGRAPHIE JAINA, répertoire méthodique et analytique des travaux relatis au jaïnisme, par A. GUÉRINOT. Un volume in-8, 9 pl. 25 fr.

XXIII. L'HISTOIRE DES IDÉES THÉOSOPHIQUES DANS L'INDE. I. La théosophie brahmanique, par PAUL OLTRAMARE, professeur à l'Université de Genève. In-8 ..... 10 fr.

XXIV. 1er fascicule : ÉTUDES SUR LE CALENDRIER ÉGYPTIEN. Dates calendériques au point de vue de l'histoire de la civilisation par ED. MAHLER. Traduit et publié par ALEXANDRE MORET. In-8 ..... 10 fr.

XXV. LES ORIGINES DE L'ÉGYPTE PHARAONIQUE. Première partie. La IIe et la IIIe dynasties par RAYMOND WEILL. In-8, figures et planches ..... 20 fr.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, PARIS, VIe

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

Bibliothèque de Vulgarisation

SÉRIE DE VOLUMES IN-18 A 3 FR. 50

I. LES MOINES ÉGYPTIENS, par E. AMÉLINEAU. In-18, illustré.

II. PRÉCIS DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Première partie, Religions de l'Inde, par L. de MILLOUÉ. In-18, illustré de 21 planches.

III. LES HÉTÉENS. Histoire d'un Empire oublié, par H. SAYCE. Traduit de l'anglais, avec préface et appendices, par J. MENANT, de l'Institut. In-18, illustré.

IV. LES SYMBOLES, LES EMBLÈMES ET LES ACCESSOIRES DU CULTE CHEZ LES ANNAMITES, par G. DUMOUTIER. In-18, illustré.

V. LES YÉZIDIS. Les adorateurs du diable, par J. MENANT, de l'Institut. In-18, ill.

VI. LE CULTE DES MORTS dans l'Annam et dans l'Extrême-Orient, par le lieutenant-colonel BOUINAIS et PAULUS. In-18.

VII. RÉSUMÉ DE L'HISTOIRE DE L'ÉGYPTE, par E. AMÉLINEAU. In-18.

VIII. LE BOIS SEC REFLEURI. Roman coréen, traduit par HONG-TAYONG-OU. In-18.

IX. LA SAGA DE NIAL, traduite en français pour la première fois par H. GAIDOZ, de l'Institut, conseiller à la Cour de Cassation. In-18.

X. LES CASTES DANS L'INDE. Les faits et le système, par EM. SENART, de l'Institut. In-18.

XI. INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE VEDANTA, par F. MAX MÜLLER, membre de l'Institut. Traduit de l'anglais par LÉON SORG. In-18.

XII. CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET, par L. DE MILLOUÉ, 1898-1899. In-18.

XIII. L'ÉVANGILE DU BOUDDHA, raconté d'après les anciens documents, par PAUL CARUS. Traduit de l'anglais par L. DE MILLOUÉ. In-18.

XIV. CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET, par L. DE MILLOUÉ. 1899-1900. In-18.

XV, XVI. CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET, en 1903-1904, par MM. MATHIEU COURANT, SALOMON REINACH, EMILE CARTAILHAC, R. CAGNAT, — G. LAFAYE, PHILIPPE BERGER, SYLVAIN LÉVI, D. MENANT. 2 vol. in-18.

XVII. CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET, par EMILE GUIMET. In-18, illustré. La statue vocale de Memnon. — Les récentes découvertes archéologiques en Egypte. — Les Musées de la Grèce — Des antiquités de la Syrie et de la Palestine. — Le théâtre chinois au XIIIe siècle.

XVIII, XIX, XX. CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET, en 1904-1905, par JEAN RÉVILLE, R. CAGNAT, G. LAFAYE, TH. REINACH, D. MENANT. — S. LÉVI, R. CAGNAT, S. REINACH, V. LORET, EDM. POTTIER. — PARGNETTER, PIERRET, V. HENRY, Mlle MENANT, PH. BERGER, A. MORET.

XXI. LES RELIGIONS DE LA GAULE avant le christianisme, par CH. RENEL. In-18.

XXII. LE BOUDDHISME, par L. DE MILLOUÉ. In-18.

XXIII. LA RELIGION DES ANCIENS ÉGYPTIENS. Conférences de M. ERNESTO NAVILLE, au Collège de France.

XXIV. LES RELIGIONS ORIENTALES DANS LE PAGANISME ROMAIN. Conférences faites au Collège de France en 1905, par M. FRANZ CUMONT. In-18.

XXV. CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET, 1907.

XXVI, XXVII. CONFÉRENCES. 2 vol. in-18, illustrés.

XXVIII. EXPOSITION TEMPORAIRE AU MUSÉE GUIMET. Catalogue, in-18, illustré.

XXIX, XXX. CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET, en 1907-1908, par MM. R. CAGNAT, A. MORET, L. DE MILLOUÉ, POTTIER, D' J.-J. MATIGNON, SALOMON REINACH, — G. BÉNÉDITE, A. GAYET, A. FOUCHER, L. DE MILLOUÉ, E. NAVILLE, D. MENANT. 2 vol. in-18, illustrés.

XXXI, XXXII. CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET, en 1908-1909, par T. HOMOLLE, SALOMON REINACH, L. DE MILLOUÉ, SYLVAIN LÉVI, R. CAGNAT, L. DELAPORTE, A. MORET. — G. LAFAYE, RENÉ PICHON, D' CAPITAN, E. BEVILLOUD, J. BACOT, Mmes JANE DIEULAFOY, A. MORET.

XXXIII. LES PHASES SUCCESSIVES DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Conférences faites au Collège de France en 1909, par M. JEAN RÉVILLE. In-18.

XXXIV. CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET, en 1910, par MM. L. DE MILLOUÉ, A. MORET, R. DUSSAUD, R. CAGNAT, A. FOUCHER, F. CUMONT, [illegible]

Chalon-sur-Saône, Imprimerie française et orientale de E. BERTHA[illegible]

P. U. F.
460 fr